OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.

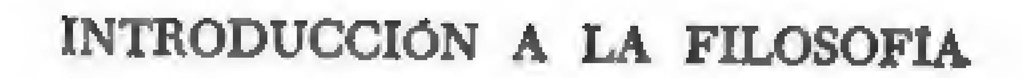
3

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Segunda edición



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES



INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFIA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).

1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Fundamentos psicológicos y metafísicos.
Aplicaciones sociales.

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN.

1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.
3. Filosofía y religión en Oriente y Occidente.
4. Qué es el catolicismo.

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA.

1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

3

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Segunda edición





EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

1983

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0104-9 (vol. 3)



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

ADVERTENCIA

En este tercer volumen de nuestras Obras *reeditamos la* Introducción a la filosofía, *publicada por primera vez por la Editorial Ángel Estrada y Cía. en 1955 y reimpresa en 1963. Sus temas siguen teniendo vigencia permanente, pues surgen de los interrogantes que la humanidad se replantea perennemente. Hoy como ayer el hombre, cada hombre, necesita aclarar el propio problema de su ser, de sus situaciones creadas en el mundo material y social en que se halla inserto, y, en fin, el de su relación con Dios, ese Ser Absoluto, Trascendente, que da en última instancia el sentido de la vida y del destino de cada uno.*

Publicamos el texto primitivo, con muy pocos agregados de actualización, con referencia a algunos documentos y situaciones de nuestro tiempo y también a algunas de nuestras obras anteriores.

Pensamos que es sumamente necesaria, como lectura y como consulta, una exposición sistemática, razonada, vital y sincera de los problemas del hombre, con los datos para su mejor comprensión.

Nota: Hemos anunciado, en los volúmenes ya publicados, que incluiríamos en éste otros dos trabajos, que desde otro punto de vista son también "introductorios" a la filosofía. Pero al comprobar que dicha inclusión haría menos manejable el volumen por el excesivo número de páginas, hemos preferido publicarlos aparte en el que será volumen 6 de esta Colección.

PRÓLOGO

de la primera edición

Nos han pedido con frecuencia que escribiéramos una Introducción a la filosofía, *en la cual expusiéramos con la máxima concisión y claridad posibles, el conjunto de los problemas filosóficos. No acabábamos de decidirnos a ello, pues ya abundan buenas introducciones a la filosofía. Pero finalmente nos ha movido la insistencia de algunos altos dirigentes de la Acción Católica Argentina, deseosos de poseer un compendio de filosofía, con especiales referencias a la filosofía escolástica y a la doctrina católica.*

No es tarea fácil escribir una introducción a la filosofía que abarque el panorama general de los problemas filosóficos. El criterio de selección de las cuestiones nunca puede ser perfecto. Además, en gracia a la brevedad, no se pueden exponer aquéllas suficientemente, ni tener en cuenta muchas de las objeciones posibles contra las afirmaciones que se van dejando a través de la obra. El autor está continuamente con la impresión de que los lectores creerán que ha adoptado una actitud dogmática, lo cual es lo más lamentable que puede suceder en una obra filosófica. Para ello queremos dejar constancia desde ahora, de que a sabiendas hemos debido tratar frecuentemente problemas importantes con una extraordinaria simplicidad, dejando de lado dificultades obvias, suponiendo que, con

la doctrina expuesta, el lector podrá resolverlas. Es ésta una exigencia de la naturaleza misma de una introducción a la filosofía, limitada a pocas páginas.

Hemos dicho que esta Introducción a la filosofía *se ha pensado y redactado con especiales referencias a la filosofía escolástica y deseamos aclarar este aspecto, pues estamos muy lejos de querer escribir una especie de catecismo de la filosofía escolástica, lo cual distaría mucho de ser verdadera filosofía. Lo que se podría llamar "las doctrinas esenciales de la filosofía escolástica", es decir, las que se refieren a los problemas fundamentales del hombre, y coinciden con la filosofía esencialmente humana (que es la* filosofía perenne), *ha tenido en nuestro estudio atención y desarrollo especial. Procuramos señalar el fundamento real de esos lineamientos básicos del hombre, su esencia y sus relaciones con el cosmos material, con las personas humanas y con Dios.*

En cambio, respecto de las doctrinas escolásticas "disputadas" hemos procedido con mayor circunspección, ya que su valor es muy desigual y, a veces, exiguo. Por ello nos hemos limitado con frecuencia a la presentación de las diversas opiniones dentro de la escolástica, sin expresar nuestros puntos de vista.

Como novedad, ausente en casi todos los manuales de filosofía escolástica, aprovechamos lo bueno del método fenomenológico, introduciendo el análisis de nuestras experiencias, en especial de las más característicamente humanas, antes de cada parte o de cada problema, relacionado con nuestras vivencias humanas más profundas. No participamos de la actitud, frecuente en algunos escolásticos, de hostilidad sistemática a todo cuanto ha sido presentado sobre el terreno filosófico por las corrientes filosóficas contemporáneas no-escolásticas, y, en particular, por la fenomenología y el existencialismo. Creemos

que el método fenomenológico, en cuanto descripción sistemática de nuestras experiencias, puede ser de gran utilidad, así para hallar argumentos precisos de experiencia en favor de ciertas tesis filosóficas fundamentales, como para preparar nuestra inteligencia a una mayor comprensión de los argumentos racionales. Asimismo, el existencialismo ha aportado investigaciones interesantes sobre nuestras vivencias, de valor real y positivo, especialmente Gabriel Marcel, y otros de tendencias afines. Así como en los primeros siglos del cristianismo fue más constructiva y realista la actitud de los Santos Padres que supieron aprovechar los materiales humanos de la herencia griega, frente a la de aquellos otros, que por tratarse de una filosofía pagana, en la cual abundaban los errores y de la cual brotaron muchas herejías, profesaban una abierta antipatía hacia los filósofos griegos cuyo espíritu y doctrinas rechazaban en bloque; así creemos que es ahora más justo y sereno, y más provechoso para la escolástica y la filosofía cristiana, separar el trigo de la cizaña y no condenar a ambos por igual. Esperamos, por ello, que la filosofía escolástica quedará enriquecida con los análisis de nuestra experiencia, y que los lectores modernos podrán de esta manera comprender y asimilar mejor los resultados de la filosofía cristiana.

En los temas de especial importancia hacemos referencia a la doctrina de la Iglesia, *cuando ésta se ha pronunciado, a fin de que el lector católico tenga una orientación sobre las enseñanzas del magisterio eclesiástico, en relación con determinados problemas filosóficos que tienen alguna repercusión en el dogma católico.*

Acerca de nuestro plan debemos solamente observar que distribuímos la materia en las seis partes clásicas de la filosofía: crítica, ontología o metafísica general, cosmología, psicología, teodicea y ética. *Debimos omitir la* lógica menor, *para dar más espacio a los problemas básicos de la filosofía.*

El método de exposición es simple: con claridad y uniformidad encuadramos cada problema en los siguientes puntos: nociones, problema, opiniones, declaración.

Para completar la información doctrinal creímos indispensable enriquecer este trabajo con una bibliografía filosófica básica, *tanto general como especial, para cada parte de la filosofía, donde los lectores hallarán otras obras de información y de ampliación, si desean realizar ulteriores estudios filosóficos.*

Para facilitar el manejo del texto lo hemos dotado también de los índices *correspondientes:* índice sinóptico general, *en el cual se da una visión ordenada de los problemas filosóficos*; índice analítico de materias, *especialmente útil para consultas aisladas,* índice de autores, *para la ubicación de los mismos* *.

ISMAEL QUILES, S. J.

* *Nota*: Al final del *Prólogo* de la primera edición (1954) expresamos la intención de completar la obra con un *Apéndice histórico*, en el cual nos ocuparíamos en particular de algunos autores modernos que han ejercido más influencia en el pensamiento contemporáneo. Pero compromisos más urgentes nos impidieron cumplir con ese deseo. Remitimos ahora a los lectores a los estudios sobre *Historia de la filosofía*, que se publicarán en esta "Colección" de nuestras obras, y, para consultas sobre la ubicación de cada autor en la historia de la filosofía, a los *Gráficos de historia de la filosofía*, Espasa-Calpe, Bs. As., 1940.

Agosto de 1982.

PRELIMINARES

I. La filosofía

1. *Etimología.* — *Filosofía* es palabra compuesta del griego: *fileo*, amo, y *sofía*, sabiduría; significa, pues, *amor a la sabiduría.*

2. *Origen histórico.* — Las palabras *filósofo, filosofía, filosofar*, no se hallan en la lengua griega de Homero ni de Hesíodo. Sabiduría (sofía) es para Homero (*Ilíada*, 15, 412) un arte como el del carpintero. Los llamados Siete Sabios de Grecia (s. VII y VI a. C.) son designados por Heródoto como *sofistas*; Pitágoras es también para él un *sofista* (sabio).

El término *filósofo* aparece claramente por primera vez en Heráclito, Fr., 35 (s. VI-V a. C.).

El término *filosofar* se halla en Heródoto. Su sentido es el de *amigo de la sabiduría* en general. Esta significación es retenida hasta Platón mismo y repetida por Cicerón (*De Oficiis*, lib. II, c. 2): "es la ciencia de las cosas divinas y humanas, y de las causas por las que ellas se explican".

Aristóteles utiliza el término *filosofía* en dos sentidos: *filosofía* (no primera), o en un sentido amplio, es el conocimiento del mundo físico, que aprehendemos por las sensaciones (*Metafísica*, lib. V, c. 1); *filosofía primera* (*Met.*, lib. V, c. 1; lib. I, c. 2); "es la ciencia de los primeros prin-

cipios y causas". Por oposición a esta filosofía primera, llama Aristóteles a las otras doctrinas científicas, *ciencias particulares* o *en parte*.

3. *Definiciones reales.* — He aquí seis, recopiladas ya por autores de la escuela de Alejandría hacia el siglo v y VI, después de Jesucristo:

1) conocimiento de los seres en cuanto tales;
2) conocimiento de las cosas divinas y humanas;
3) meditación de la muerte;
4) asemejarse a Dios en cuanto es posible al hombre;
5) arte de las artes y sabiduría de las sabidurías;
6) amor de la sabiduría.

Otras definiciones modernas:

la ciencia de los valores universalmente válidos (A. Müller, *Introducción a la filosofía*, p. 18);

la filosofía es el conjunto de todo conocimiento científico;

la elaboración pensante de los objetos;

la elaboración de los conceptos;

un concepto general del universo y de la vida.

4. *La definición.* — Ante tal variedad de definiciones, no faltan autores que expresamente se niegan a dar una definición de la filosofía. Así, por ejemplo, Windelband declara que "no es posible una definición de la filosofía reconocida por todos". Alois Müller, en su *Introducción a la filosofía*, rechaza también cualquier "definición" de la filosofía y dice que a lo más pueden señalarse ciertos "grupos de problemas" que generalmente se incluyen en lo que se suele llamar filosofía (p. 18).

Sin embargo, creemos, con toda la escolástica, que es posible dar una definición que, bien explicada, comprenda todo lo que modernamente se entiende por filosofía:

Filosofía es la ciencia de los primeros principios, obtenida por la luz natural de la inteligencia.

Esta definición está calcada sobre la que Aristóteles da de la "metafísica" o, como él suele llamar, *filosofía primera*: "es la ciencia que investiga los primeros principios y causas" (*Met.*, lib. I, c. 2).

Expliquemos ahora el sentido de cada uno de los elementos de la definición:

a) *Es ciencia*: así se distingue el conocimiento filosófico del conocimiento vulgar.

Ciencia es el conocimiento de una cosa por sus principios o causas. Quien conoce algo por sus causas sabe, dice Aristóteles, que esto es así, y que no puede ser de otra manera. Ésta es la característica del conocimiento científico.

b) *De los primeros principios*: así se diferencia la filosofía de las otras ciencias. Efectivamente, se puede conocer un fenómeno por sus causas: por ejemplo, una reacción química determinada por sus causas: ciencia química; pero se puede preguntar todavía por qué razón tal cuerpo puede en "último término" producir tales reacciones, por qué tal cuerpo es cuerpo, en qué consiste que exista y que no sea nada, cuál es la razón última por que existe tal cuerpo, etc., etc.; éstas son cuestiones que están más allá de la química, más cercanas a la esencia misma de los seres; es decir, investigamos sus *principios* o *causas* "*primeras*"; el químico se contenta con investigar las causas "*inmediatas*".

Con frecuencia, en vez de "primeros" principios se usa indistintamente el término "últimos". El significado real es el mismo. Sólo que en el primer caso se sigue el "orden" de la *realidad*, es decir, de aquella "primera realidad" (esencia) de la cual nacen y en la cual se fundan todos los demás aspectos de una cosa. En el segundo caso

se sigue el orden del *conocimiento*, por cuanto dado un fenómeno determinado se trata de ir buscando sus explicaciones, partiendo de las más inmediatas o externas hasta las más remotas o "últimas".

Recordemos el principio escolástico: "Lo que es primero en el orden del ser, es lo último en el del conocimiento". Y viceversa.

c) *Principios*: Aristóteles utiliza dos palabras: *principios* y *causas*; nosotros hemos puesto solamente la palabra *principios* por ser de orden más general: *todo lo que sirve para explicarnos algo* lo llamamos aquí *principio*. Ahora bien, no todo lo que tiene explicación tiene una "causa"; así, por ejemplo, el que dos y dos sean cuatro se "explica" por el principio de identidad; en cambio, este principio no *es la causa: causa* es lo que produce algo por una acción, por ejemplo, el carpintero es causa de la mesa.

d) *Por la luz natural de la inteligencia*: así se distingue la filosofía de la teología; ésta es la ciencia obtenida por *la luz de la revelación*, esto es, una luz *sobrenatural*, que supera nuestra capacidad natural de conocer; la filosofía, en cambio, es la ciencia que obtenemos por solas nuestras fuerzas. La teología se funda en la revelación, se apoya en la fe, en la autoridad divina; en cambio, la filosofía no tiene como base la fe sino la evidencia de la propia razón.

5. *Notas*. — 1) La definición aristotélica de la filosofía como ciencia de los primeros principios ha sido generalmente entendida en el mismo sentido del concepto aristotélico de la ciencia: ésta tiene como objeto lo universal. Sólo hay ciencia, según esta interpretación, de los principios y de los objetos universales. Lo individual no es objeto de la ciencia. De ahí que el conocimiento de lo particular no sea considerado como científico, y mucho menos como filosófico. Ésta es la noción de ciencia comúnmente enseñada por los escolásticos. Ha sido heredada de Aristóteles,

quien a su vez recibió ya el mismo concepto de ciencia de Platón y de Sócrates, los cuales por su parte se inspiraron en la teoría del conocimiento de Parménides, para quien sólo lo racional es cierto y verdadero; el conocimiento de los sentidos, por el que conocemos los objetos materiales singulares, es engañoso e ilusorio.

En esta concepción de la ciencia y de la filosofía no hay lugar para las ciencias concretas que tienen como objeto hechos singulares como la historia, o las descriptivas que analizan la realidad. Creemos que el concepto tradicional de ciencia y filosofía debe ser ampliado o profundizado. Científico es todo conocimiento que puede dar una razón o explicación de su objeto. Filosófico es todo conocimiento que da explicaciones últimas de un objeto. Por lo tanto, ya se trate de un conocimiento que versa sobre un objeto singular o universal, o un conocimiento de tipo intuitivo o abstractivo, experimental o racional, si puede dar explicación de su objeto es científico; y si esta explicación alcanza a las últimas capas ontológicas de él, es filosófico. La definición: filosofía es la ciencia de los primeros principios, creemos que debe entenderse en este sentido, para que abarque todo el pensar científico y filosófico.

2) Debemos distinguir, para penetrar mejor la esencia misma de la filosofía:

a) *La filosofía como ideal*: es la ciencia *perfecta* de los primeros principios. Perfecta en el pleno sentido de la palabra. Esta plenitud solamente existe en Dios. Los hombres nunca la han obtenido, ni la obtendrán. He aquí por qué siempre es posible un progreso, y necesario un esfuerzo continuo del hombre para obtener cada vez con más perfección la ciencia filosófica.

b) *La filosofía como esfuerzo*: es la actividad, el esfuerzo del hombre por obtener la filosofía. Como tal esfuerzo, el estudio, la investigación filosófica no constituyen

la filosofía sino el camino para llegar a ella; puede llamarse filosofar, pero en realidad es esfuerzo, camino hacia la filosofía.

c) *La filosofía como resultado*: el producto, el resultado del esfuerzo de filosofar, es la ciencia que subjetivamente adquiere el filósofo y que lega como una creación a la humanidad. No todo resultado es auténtica filosofía. Sólo el resultado positivo, el que nos da una explicación verdadera de la realidad, es auténtica filosofía.

6. *Lo que no es filosofía.*

No es la ciencia de la historia de la filosofía;

no es historia misma de la filosofía;

no es una ciencia práctica en el estricto sentido de la palabra;

no es la vida misma del hombre; no es existir, no es ser, sino conocer;

no es una ascética, ni una mística;

no es una religión.

Ahora podremos comprender lo que significan ciertas frases que suelen repetirse en los manuales de filosofía, y que sólo nos presentan un aspecto parcial:

la filosofía es faena;

la filosofía es cosa de hombres y su escenario es terreno;

la filosofía es historicidad;

cada uno tiene que hacer la filosofía...

7. *Aptitud de la definición propuesta:*

a) *No presupone sistema filosófico alguno*: efectivamente, puede admitirla el panteísmo o el teísmo, el materialismo o el espiritualismo, el realismo o el idealismo, etc. Lo que hallemos como última explicación de las cosas, eso será nuestro sistema. Si no pudiéramos hallar ninguna explicación, seríamos escépticos o agnósticos.

b) *Señala un solo objeto y bien determinado, propio de la filosofía*: los primeros principios.

c) *Distingue, por consiguiente, la filosofía de toda otra ciencia*, teórica o práctica.

d) *Distingue la filosofía de la religión* en general y en particular de la teología (sobrenatural).

II. DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

8. *División por razón del objeto.* — Hemos señalado de un modo general el objeto de la filosofía: los primeros principios. Pero ¿cuáles son o pueden ser esos primeros principios? Consideremos las cosas cuyos primeros principios nos interesa conocer, y podremos de esta manera distinguir los diversos órdenes a que debe aplicarse la filosofía y así llegar a una acertada *división de la filosofía*.

Los seres o cosas cuyos primeros principios debe el hombre investigar son: el mundo, el hombre, Dios. En realidad todo lo que existe o puede existir se reduce a esos tres órdenes. De aquí tres grandes apartados o disciplinas filosóficas fundamentales:

cosmología, o filosofía de la naturaleza;
psicología, o filosofía del hombre;
teología natural, o filosofía de Dios.

Pero estas tres partes de la filosofía tienen algo de común; porque hay ciertos problemas que interesan por igual a las tres, por ejemplo, el problema de la causalidad, y, más aún, el problema del ser en general. De aquí nace una nueva disciplina que está sobre las tres anteriores: la *ontología*, o filosofía del ser en general.

En la filosofía contemporánea algunos autores reservan el nombre de "ontología" al "estudio de los entes", y por ello, según se refiere a diversos conjuntos de "entes", hablan de "ontologías regionales". El término "metafísi-

ca" lo reservan para el "ser en cuanto ser" y las esferas de lo más trascendente, los primeros principios del ser.

En el uso de la escolástica moderna se considera sinónimos "ontología" (estudio del ser en cuanto ser) y metafísica. Pero como el mismo Aristóteles entre la ciencia de los primeros principios incluyó la de Dios (primer principio inmóvil del movimiento), los escolásticos especifican la ontología como "metafísica general" (referida al ser en cuanto ser) y reservan el título de "teodicea" para la metafísica sobre Dios.

Se trata, como puede apreciarse, de una cuestión de terminología. Pero como puede crear confusiones, es necesario advertir en cada caso el sentido en que un determinado autor usa los términos.

Pero el hombre no sólo tiene que "saber lo que son las cosas"; tiene que "saber obrar"; porque es un ser activo, que siente necesidad esencial de obrar, y de obrar fundado en su propio saber. He aquí el origen de otra disciplina filosófica que es la *filosofía del obrar* o *filosofía práctica.*

Pero el obrar del hombre es de doble naturaleza. O bien consiste en una acción que perfecciona al hombre en cuanto tal, cual es un acto moral, o una actividad sin fin utilitario, cual es el arte, o bien tiene por objeto la adquisición de un bien particular para el hombre, como la construcción de una casa. *La filosofía del obrar* se divide, según esto, en dos partes:

filosofía del obrar práctico o *filosofía moral*;
filosofía del obrar activo o *filosofía del arte.*

Finalmente debe el hombre estudiar su propio saber: porque para saber necesita una dirección, y porque el mismo saber del hombre puede y debe ser objeto de un estudio especial por el cual lleguemos hasta su última explicación: esto constituye la filosofía del pensar, que se subdivide en dos:

lógica, que estudia las leyes de nuestro pensar y puede ser:

menor o formal (estudia la demostración, sus elementos, sus leyes);

mayor o material (los problemas generales de la verdad, la certeza, las ideas universales, la ciencia y su metodología);

crítica, que estudia el valor de nuestro pensar. Con frecuencia se incluye la lógica mayor o material en la crítica.

9. *División por razón del fin.* — Hemos tomado como norma clasificadora de nuestra división el objeto mismo de la filosofía.

Podría tomarse como norma el fin. Resultaría, de esta manera, una división en *filosofía especulativa* y *filosofía práctica*, según que se ordene a la simple contemplación o a la acción. *Especulativa* es la filosofía del ser. *Práctica* es la lógica y la filosofía del obrar.

He aquí un esquema de la primera división:

- I. *Del pensar*
  - *lógica*
    - menor o formal
    - mayor o material
  - *crítica*
- II. *Del ser: metafísica*
  - general: *ontología*
  - especial
    - *teodicea*
    - *psicología*
    - *cosmología* (o filosofía natural, o física)
- III. *Del obrar*
  - *técnica*
  - *arte*
  - *moral*

10. *Notas.* — 1) Algunos dividen la filosofía del ser en metafísica (ontología y teodicea) y filosofía natural (psicología y cosmología). Por razones que daremos más adelante, al estudiar en particular la esencia de la metafísica, nos parece más apta la nomenclatura propuesta.

2) La filosofía práctica retiene su carácter estricto de ciencia y de filosofía, por cuanto no se ordena inmediatamente a la acción, sino que estudia sus leyes generales y sus primeros principios. Es ella la que establece las normas o principios que deben regir a todas las demás ciencias prácticas particulares, ya sean las estrictamente prácticas, como la arquitectura y la técnica en general, ya las morales, como el derecho, la sociología, ya las artísticas, como las plásticas o literarias...

De esta manera, aun la filosofía llamada práctica mantiene un carácter especulativo.

3) A su vez, la filosofía especulativa no es una filosofía desligada totalmente de la acción y de la práctica, sino que sus principios son los que iluminan todo el obrar del hombre.

Las ciencias especulativas son, según Aristóteles, superiores a las ciencias prácticas, por cuanto su fin está en ellas mismas: la especulación es apetecida por el placer que en sí misma encierra; en cambio, el saber práctico es apetecido por la utilidad o por el placer que las acciones a que aquél se ordena nos reportan. Sin embargo, debe tenerse presente que también cierta actividad es buscada por sí misma y sobre todo la actividad superior de la voluntad, cual es el amor.

III. La filosofía y las ciencias particulares

Explicado el objeto de la filosofía, debemos examinar qué relación existe entre ella y las ciencias particulares. Concretémosla en dos problemas:

1) La filosofía ¿es una ciencia *distinta* de las otras ciencias?

2) ¿Qué función le corresponde respecto de ellas?

11. *Nociones.* — Para resolver el primer problema debemos recordar una distinción escolástica del *objeto del conocimiento y de la ciencia* en general.

Todo aquello acerca de lo cual trata una ciencia, se llama *objeto* de ella. Pero dentro del objeto de una ciencia hay aspectos que se estudian directamente y otros que se estudian sólo indirectamente; unos que se consideran *primarios* y otros *secundarios.* Por eso los escolásticos han distinguido entre el *objeto material* y el *objeto formal* de la ciencia.

Objeto material es todo aquello acerca de lo cual se ocupa una ciencia.

Objeto formal es el aspecto especial, propio y característico desde el cual una ciencia se ocupa de su objeto.

Así, por ejemplo: el *biólogo* estudia la flor en cuanto a sus propiedades vitales; el *químico* la estudia en sus elementos materiales primarios; el *poeta* la considera en su *hermosura* y *simbolismo.* La flor es *objeto material* para todos; el objeto formal, en cambio, es aquel aspecto particular que cada uno considera en la flor, y es diverso en cada caso.

Esta teoría tan sencilla y clara es muy útil para conocer cuándo una ciencia es diferente de otra; basta atender a su objeto formal.

12. *Opiniones.* — Ahora bien, *¿tiene la filosofía un objeto formal distinto de las otras ciencias?* Tres son las respuestas que han dado los filósofos a esta pregunta:

El *positivismo* afirma que la filosofía no es distinta de las ciencias particulares.

El *racionalismo* sostiene que las ciencias particulares no se distinguen de la filosofía.

El *realismo moderado* afirma que las ciencias particulares se distinguen de la filosofía, pero están subordinadas a ella de alguna manera.

Representantes del *positivismo* son: Comte, y consecuentemente los positivistas y materialistas.

Representantes del *racionalismo* son, entre otros, Descartes y, sobre todo, Hegel.

La *opinión moderada* es propia de la filosofía escolástica y de otros filósofos no escolásticos, entre los que figura la moderna escuela *fenomenológica.*

13. *Declaración.* — Para *probar que la filosofía tiene un objeto propio:*

a) atenderemos al concepto mismo de ella y podremos descubrirlo fácilmente: la filosofía tiene como *objeto material* el mismo de las ciencias particulares; pero tiene como *objeto formal* la consideración de las *últimas razones,* al paso que las ciencias particulares consideran las *explicaciones inmediatas.*

b) Pero atendiendo a los problemas que podemos planteamos acerca del hombre, del mundo, y de Dios, vemos que existen aspectos que ni están de hecho tratados por las ciencias particulares, ni es posible que puedan ellas estudiarlos por sí mismas. Así, por ejemplo, el problema acerca de Dios no es posible tratarlo por ninguno de los métodos de las ciencias positivas; la existencia y esencia de Dios, sus relaciones con el mundo, escapan a los métodos experimentales en que las ciencias se apoyan.

Igualmente los problemas del ser en general son insolubles por vía científica experimental. El ser en cuanto ser no es captable por el microscopio, ni por rayos "X", ni por reacciones químicas, ni siquiera por cálculos matemáticos.

Asimismo, los últimos problemas de la psicología y las ciencias naturales, escapan a las mismas leyes biológicas, químicas o matemáticas: la existencia y naturaleza misma del principio vital, la libertad en el hombre, sus inquietudes espirituales, el problema de la felicidad, etc.

Y sin embargo, es necesario estudiar y resolver esos problemas, que inevitablemente se nos plantean. Se impone, por lo tanto, una ciencia determinada de ellos, que llamamos precisamente filosofía.

14. *¿Cuál es el fin de la filosofía?* — Con frecuencia se pregunta: ¿para qué sirve la filosofía? Son muchos los que piensan que es poco menos que inútil para el hombre.

Concretaremos nuestras ideas al respecto. En realidad, quien no se levanta de la tierra que pisamos, y sobre todo no va más allá de sus necesidades materiales y de su vivir cotidiano, no necesita un saber filosófico. Los seres irracionales se guían por su instinto y se satisfacen plenamente. El hombre puede vivir una vida instintiva y rutinaria, y para ello no necesita de la filosofía. Pero cuando el hombre quiere adquirir plena conciencia de sí mismo, de su valor como hombre y como individuo racional, de su origen, y sobre todo de su destino y de sus responsabilidades en orden al cumplimiento de él, entonces es la filosofía la que resuelve al hombre sus problemas, y la que le presta el servicio más valioso que puede anhelar: la dirección segura hacia su fin supremo, hacia su perfección integral, hacia su felicidad absoluta. Más aún, para la vida ordinaria, la filosofía es la única que puede satisfacer plenamente al hombre, en cuanto que todo carece de sentido si no se ordena a un fin trascendental. Ella lo levanta por encima del *aquí* y la lleva *más allá* del ahora; le ayuda a comprender el significado de su presente; ilumina con luz eterna cada una de sus acciones; dirige con la misma luz cada uno de sus pensamientos y de sus afectos, al señalarle el fin supremo a que deben tender y las normas a que deben ajustarse. Nada más propio del filósofo y del sabio, que aquella serenidad en la vida que ya los filósofos paganos consideraban el mejor fruto de la filosofía.

Hemos hablado de la filosofía como tal. Para el cristiano, la orientación de la propia vida se la da cumplida y eminentemente su religión, que aprendemos ya de labios de nuestras madres y en el catecismo. Queda así en la práctica resuelto para el hombre el problema fundamental de su vida. Pero la misma religión cristiana necesita un *fundamento racional*. Cuando el cristiano adulto llega a tener plena conciencia de sí mismo y quiere también examinar el *porqué* y el *cómo* de la religión que cuando niño se le ha enseñado, se ve en la necesidad de buscar las últimas explicaciones de esa religión, es decir, de realizar un estudio filosófico de ella. Y entonces nuevamente es la filosofía la que le presta el servicio más valioso que el cristiano, hombre racional, puede desear. El de una seguridad de que la religión cristiana (que tan maravillosamente levanta al hombre a un plano sobrenatural, inmensamente superior a lo que, naturalmente hablando, podía soñar la humanidad) tiene la firmeza y la solidez que la razón humana más exigente pueda pedir, para descansar tranquilamente sobre ella. En una palabra, la filosofía presta al hombre esta valiosa utilidad, la de resolverle el problema religioso, y en las actuales circunstancias en que la humanidad se halla, el problema de su religión cristiana.

Finalmente, no sólo para su vida humana en general, y para su vida religiosa en particular, sino también para su vida intelectual y científica es la filosofía el coronamiento indispensable: ella nos habitúa a pensar rectamente, y, en especial, ordena nuestros conocimientos y nos da la síntesis general del saber humano.

Parte I

CRÍTICA

EL PENSAR EN RELACIÓN AL SER

Introducción

15. *El pensar.* — Puesto que la filosofía es ciencia, y, por consiguiente, conocimiento, lo primero que se nos impone es el estudio del conocimiento mismo y, sobre todo, el conocimiento característico del hombre: el *pensamiento.* Ahora bien, el estudio del pensamiento tiene múltiples aspectos, y por eso es necesario distinguirlos para evitar confusiones. Puede investigarse el pensar en relación consigo mismo, es decir, si es coherente o no en su actividad. Este aspecto le corresponde a la *lógica.* En segundo lugar, hay que analizar el pensar en relación con el ser: ¿puede el pensamiento alcanzar el ser en sí mismo? o ¿están el pensamiento y el ser disociados, es decir, la realidad de las cosas distintas del pensamiento es inaccesible para éste? La *crítica* del conocimiento debe estudiar este problema. Muy relacionado con él, está el de las fuentes del conocimiento. ¿De dónde trae éste su origen, de las cosas o de sí mismo?, o ¿lo recibimos inmediatamente de Dios? Este problema del origen del conocimiento está muy relaciona-

do con el anterior de la relación entre el pensar y el ser, pero especialmente con el estudio psicológico, es decir, de la naturaleza vital de nuestros conocimientos. Finalmente, hay que tratar también el pensar en sus estructuras vitales: cómo está organizada nuestra facultad de pensar, cuál es su naturaleza y su dinamismo. Este aspecto pertenece a la psicología. En resumen, puede investigarse el pensar desde cuatro ángulos:

A) El pensar en relación consigo mismo (lógica menor).
B) El pensar en relación con el ser (crítica y lógica mayor).
C) El pensar en su origen (crítica y psicología).
D) El pensar en sus estructuras vitales (psicología).

Omitimos el estudio de la *lógica menor* propiamente dicha, por razones de brevedad, y vamos a incluír en la *crítica* las cuestiones de la *lógica mayor* o *material*.

16. *El problema central.* — La crítica estudia la relación entre *el pensar* y *el ser*, esto es, si entre el pensamiento y el ser existe conformidad o adecuación, o si no es posible tal conformidad o adecuación entre ambos.

17. *Nuestra experiencia.* — Es un *hecho de experiencia* inmediata y universal que los hombres somos seres pensantes. Nos encontramos en nuestro existir cotidiano desarrollando necesariamente esa actividad que llamamos *pensar* o *conocer*. Sólo por ella podemos ejercer casi todas las actividades que realizamos intencionadamente. Si tengo que ir al trabajo o no tengo que ir; si hago esto o aquello o si no hago nada; si busco a esta o aquella persona o si me quedo solo en casa... Toda nuestra actividad intencionada requiere el ejercicio de nuestros pensamientos. Nuestra vida humana está sumergida en el pensar como una condición indispensable, como el pez necesita del agua

para vivir. Más aún, este nuestro pensamiento está siempre *frente a la realidad*, pensamos siempre acerca de las *cosas*, de la *realidad*, del *ser*.

18. *Nuestra interpretación.* — Nuestra interpretación espontánea de este hecho es la siguiente: yo me encuentro situado entre una serie de objetos frente a mí y distintos de mí, sobre los cuales pienso, conociéndolos como distintos de mí, es decir, como reales, independientes de mí. No fabrico yo los objetos que conozco: los utensilios, la pluma fuente, la máquina de escribir, los libros, la casa, la calle, las personas, las plantas, todo eso está allí frente a mí o independientemente de mí. No los creo, sino que los descubro. Y hasta tal punto estoy persuadido de que no los creo ni dependen de mi imaginación o pensamiento, que me considero totalmente impotente para hacerlos de otro modo sólo con imaginarlos o pensarlos diferentes. La estructura, pues, de mi pensamiento es la siguiente: En este hecho, "yo conozco el reloj", distingo varios elementos: "yo" soy el que conoce, *sujeto*; "el reloj" es el *término* de mi conocimiento, que está puesto ahí, *objeto*; "conozco" es una actividad o un estado mío que me *descubre* o *presenta* el objeto. La estructura sujeto y objeto real nace espontáneamente de nuestra interpretación de esta experiencia continua de nuestro "conocer".

Nuestra vida práctica nos impone esa misma estructura: el hecho de la realidad de las cosas, como independientes de mi pensamiento, es indispensable para toda nuestra vida de relación con las cosas y las personas. No puedo tomar nada en serio si no lo considero como verdaderamente *real*. Para hacer un viaje, o trasladarme de un punto a otro no voy a tomar un vehículo imaginario o caminar por una calle que no existe; para alimentarme he de suponer que los alimentos son reales; sobre todo, nuestra vida de relación con otras personas se torna altamente

ridícula si consideramos que todo ello es una ficción de nuestra mente. Amar a una persona inexistente, imaginaria, fingida, lo consideramos propio de alienados. El esposo se halla en una situación más que extraña si supone que ni la esposa, ni los hijos, ni su casa tienen realidad alguna. Son a lo más una proyección de su pensamiento o de su conciencia. ¿Qué sentido tiene entonces su amor profundo, su trabajo, su dedicación, su sacrificio, su fidelidad, su vida toda? En una palabra, carece de sentido toda la existencia humana cuando negamos este enfoque espontáneo de nuestra actividad cognoscitiva que nos presenta como *reales* los objetos de nuestro conocimiento.

19. *Las dificultades.* — A pesar de ello no han faltado entre los filósofos quienes al analizar nuestro conocimiento hayan negado que por él nos pongamos en contacto con la realidad, y han afirmado que se trata de una proyección de nuestra conciencia. Las dificultades que los han inducido a esta actitud, a primera vista extraña, son las siguientes: Con frecuencia descubrimos errores en nuestros conocimientos. Los sentidos presentan a veces alucinaciones difíciles de descubrir. Las apreciaciones de los hombres son muy diferentes entre sí. La historia de la filosofía nos presenta las opiniones más diversas y contradictorias defendidas con el mismo ardor. ¿Quién tiene razón? Con frecuencia también descubrimos que muchos de nuestros conocimientos, y apreciaciones de las cosas y de las personas, provienen de la educación, de la tradición y del ambiente. Siendo esto así, ¿hasta qué punto conocemos la realidad y hasta dónde la ignoramos? ¿No fabricamos nosotros el mundo que nos rodea con nuestra imaginación? Estas dificultades nos obligan a estudiar el valor y límites del conocimiento. Éste es el problema que debe estudiar la crítica. Vamos a dividirla en tres secciones: I.

Nociones previas; II. *El problema crítico*; III. *El pensar abstracto.*

I. Nociones previas

Para resolver el problema del conocimiento debemos aclarar primero algunas nociones, especialmente las de *verdad, certeza* y *evidencia.*

A) *La verdad*

20. *Nociones.* — Se distinguen tres clases de verdades: *lógica, metafísica* y *moral.*

La *verdad lógica*, o del conocimiento, es la *conformidad de éste con la cosa conocida*: es decir, conformidad del pensar con el ser. Así, la proposición *yo escribo*, será verdadera si en realidad estoy escribiendo cuando la afirmo; y *esta pared es blanca*, será verdadera si en realidad la pared de la cual afirmo que es blanca lo es.

La *verdad metafísica*, o del ser, consiste en *la esencia misma de las cosas.* Así decimos que el vino es *verdadero* cuando no está falsificado, sino que tiene la esencia o naturaleza propia del vino. La verdad metafísica se llama también *ontológica* porque está en el ser, y *trascendental* porque es anterior al conocimiento que de las cosas tenemos.

La *verdad moral* o del obrar es *la conformidad de la expresión oral con la mente.* Se llama también *veracidad.*

Como es fácil de ver, la verdad metafísica se ha de estudiar en la ontología, pues pertenece al ser; la verdad moral en la ética, pues se refiere a las costumbres.

21. *El error.* — Lo opuesto a la verdad es *el error.* El error en lógica se llama *falsedad*, y en moral se llama *mentira.* No existe propiamente hablando falsedad metafísica, pues cada cosa tiene su propia esencia. Si no es

verdadero vino será otra cosa "x". Sólo existirá error en nuestra mente llamando vino a lo que no lo es.

22. *Declaración.* — La verdad lógica se da en nuestros simples conceptos o aprehensiones, en cuanto que éstos se conforman con los objetos que concebimos. Pero en toda su perfección, únicamente se da en *el juicio*, pues no sólo tenemos la representación del objeto, sino que *afirmamos* positiva y determinadamente que el objeto es así. En una palabra, en el juicio el pensar se compromete ya en una afirmación respecto del ser.

23. *Nota.* — Algunos modernos hablan también de la *verdad formal*, que consiste en la conformidad de la mente consigo misma, es decir, en la coherencia de nuestras afirmaciones entre sí. Como hemos visto, esta verdad es objeto de la lógica menor. El verdadero problema de la crítica es averiguar si es posible *la verdad en su propio sentido*, es decir, *la verdad lógica*, la conformidad del pensar con el ser. Si esto no fuera posible habría que conceder simplemente que la verdad no existe: pues lo que se llama verdad formal es solamente rectitud o coherencia de nuestro pensar, y propiamente hablando no se llaman *verdaderos* los juicios coherentes entre sí, sino simplemente coherentes o consecuentes.

B) *La certeza*

24. *Nociones.* — Respecto de la verdad la mente puede estar en diversos estados: *ignorancia, duda, opinión* y *certeza.*

En *la ignorancia* nada conoce del objeto.

En *la duda* no se atreve a afirmar o a negar algo del objeto, y por lo tanto suspende el juicio.

En *la opinión* o *probabilidad* afirma o niega algo del objeto, pero no taxativamente, sino con temor de equivo-

carse, de errar, es decir, de que tal vez lo contrario sea la verdad. Se diferencia de la duda en que ésta no se inclina más a la afirmación que a la negación; en cambio, la opinión se inclina hacia una parte más que hacia otra.

En *la certeza afirma o niega algo del objeto sin temor a errar.* La certeza, por tanto, consiste en una adhesión al juicio emitido sin temor a errar.

La certeza legítima se apoya en razones por las cuales el objeto realmente aparece tal como de él se piensa o se afirma. Estas *razones* son el *fundamento objetivo* de la certeza, pues por ellas el sujeto merece verdaderamente el predicado que de él se afirma. Además de este elemento objetivo existe en la certeza un elemento *subjetivo*, la adhesión de la mente a su juicio. Estos dos elementos subjetivo y objetivo, llamados a veces *certeza subjetiva* y *certeza objetiva*, son necesarios o esenciales en toda certeza legítima.

25. *Divisiones de la certeza.* — La certeza puede ser: *a*) *intrínseca* y *extrínseca*, según que se funde en la misma naturaleza de las cosas o en el testimonio de otra persona.

b) La certeza intrínseca puede ser *inmediata* o *mediata*, según que proceda de la experiencia (conocimiento inmediato) o sea fruto del raciocinio (conocimiento mediato).

c) *Metafísica, física y moral. La certeza metafísica* se funda en las esencias mismas de las cosas y, por lo tanto, lo contrario de la afirmación cierta es absolutamente contradictorio o imposible; v. gr.: el hombre es animal racional; los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos.

La *certeza física* se funda en las leyes naturales o físicas; v. gr.: el sol aparecerá mañana a tal hora; los cuerpos pesados caen hacia abajo con una velocidad proporcionada a su peso.

La certeza moral se funda en la manera normal de proceder de los hombres; v. gr.: un hombre honrado no comete un homicidio; una madre ama a su hijo.

La certeza metafísica nunca puede fallar; la certeza física falla solamente en caso de milagro; la certeza moral puede tener sus excepciones, pero normalmente da plena seguridad: lo contrario se llama "moralmente imposible".

La certeza puede ser también *natural o espontánea* y *filosófica o refleja.* La primera consiste en una adhesión al juicio fundada en motivos que se nos presentan como evidentes, pero que no hemos examinado explícitamente. La certeza filosófica o refleja incluye el examen o crítica de los motivos en que se funda su legitimidad.

26. *Declaración.* — En la certeza natural nos damos cuenta de la validez de los motivos, pero no los hemos analizado como para poder dar cuenta de ellos. Esto no tiene nada de extraño, pues muchas veces conocemos cosas y relaciones de las cosas entre sí de las que estamos ciertos, aun cuando nos resulta difícil explicarlas a otros. Esto requiere un análisis previo de nuestra parte, que no realizamos en el estadio de certeza natural. La inmensa mayoría de nuestra actividad humana se funda en esta certeza natural y espontánea.

27. *Nota.* — La certeza no admite grados, porque o se excluye el temor de errar o no existe la certeza. La probabilidad admite grados, ya que puede ir creciendo o decreciendo con el mayor o menor peso de las razones. Así, hay opiniones probables, más probables y probabilísimas. La probabilidad de una opinión no destruye la probabilidad de la contraria. Pero ésta decrece a medida que aquélla aumenta.

C) *La evidencia*

28. *Nociones.* — La evidencia es el *criterio de la verdad.* Son juicios ciertamente verdaderos los que son evidentes.

Evidencia es la claridad con que la mente ve que el predicado conviene al sujeto. La evidencia puede ser *subjetiva* y *objetiva*: la primera consiste en la claridad con que la mente ve la conveniencia entre el sujeto y el predicado; la evidencia objetiva consiste en la claridad con que el objeto se presenta a la mente con tal predicado. Es fácil ver que la evidencia comprende los dos elementos subjetivo y objetivo, y que la evidencia *total* debe reunir ambos, aun cuando la evidencia objetiva, es decir, la claridad con que el objeto se manifiesta a la mente, es la evidencia *fundamental*, y la que sirve de criterio a la certeza.

La evidencia puede ser *inmediata* y *mediata*; *intrínseca* y *extrínseca*; *metafísica, física* y *moral*, de acuerdo con los mismos fundamentos con que se ha dividido la certeza (ver nº 25).

La evidencia es el criterio general y último de la certeza en el orden natural.

29. *Declaración.* — Si queremos un motivo sólido de la certeza de nuestros juicios, deberemos siempre llegar hasta la evidencia, y ésta sólo es suficiente para ello. La comprobación de que un juicio es verdadero ciertamente, de que hay una conformidad entre el pensar y el ser, requiere sin duda alguna una comprobación de la adecuación entre el juicio y el objeto, el pensar y el ser. Ahora bien, desde el momento en que el ser o el objeto se presentan ante nosotros con tal claridad (evidencia) que no dejan lugar a duda, nos creemos, y estamos autorizados a afirmar que el ser es así, el objeto es así. En este caso se

reúnen todas las condiciones que razonablemente se pueden exigir teóricamente para aceptar una proposición como verdadera o falsa. Si aun en el caso de que el objeto se manifestase con toda claridad tuviéramos derecho a rechazarlo, estaríamos negando la conformidad del pensar y del ser arbitrariamente, sólo porque sí, y evidentemente que esta actitud no es filosófica.

II. El problema crítico

A) *Las soluciones*

Las diversas soluciones que se han dado en la historia de la filosofía al problema del conocimiento pueden reducirse a cinco grupos o actitudes fundamentales: *escepticismo, idealismo subjetivo, idealismo trascendental, fenomenismo crítico* y *realismo.*

1. *El escepticismo*

30. *Exposición.* — Fundado en las dificultades que anteriormente hemos propuesto, el escepticismo niega simplemente que podamos conocer algo con certeza. Entre sus representantes citaremos algunos de los sofistas griegos, como Gorgias (480-? a. d. C.) y la escuela escéptica postaristotélica, con su fundador Pirrón (365-270 a. d. C.). Éste aconsejaba como única solución filosófica el abstenerse de juzgar. Posteriormente no han faltado manifestaciones de escepticismo: Sexto Empírico (s. II d. C.), Montaigne (s. XVI) y Bayle (s. XVII). Muy cerca del escepticismo está el *agnosticismo*, que se abstiene de una solución del problema: no sabemos si en realidad conocemos o no conocemos las cosas. Como se ve, coincide fundamentalmente con el escepticismo.

31. *Crítica.* — El escepticismo como actitud práctica en la vida no es posible. Ya Aristóteles había demostrado el absurdo en que necesariamente cae el escéptico, porque no puede coordinar su manera de pensar con su manera de obrar. Si es lo mismo, decía Aristóteles, tomar este camino o no tomarlo para ir a Atenas, ¿por qué lo tomo cuando quiero ir? Si es lo mismo tirarse o no tirarse en un pozo, ¿por qué evito el caer en el pozo? El mismo Hume, que coincidía en su teoría con el escepticismo, confiesa que sus divagaciones teóricas le parecían ridículas cuando las comparaba con la manera con que debía comportarse en la práctica, en forma análoga a los demás hombres.

No sólo implica el escepticismo una imposibilidad práctica y una contradicción con la acción y con la vida, sino que teóricamente va contra nuestras experiencias más inmediatas. Éstas nos obligan precisamente a aceptar que existen cosas reales por la evidencia repetida de las múltiples experiencias, que no nos dejan lugar alguno a dudar de ello. Solamente es posible la duda a espaldas de tal experiencia.

Además, el escepticismo resulta internamente contradictorio desde el momento en que se quiere elevar a doctrina filosófica. Si el escepticismo fuera verdadero, podríamos conocer alguna verdad contra lo que el mismo escepticismo intenta demostrar.

Como práctica y como teoría resulta, pues, el escepticismo una actitud contradictoria. Viene a ser un verdadero suicidio intelectual.

2. *Idealismo subjetivo*

Otra actitud, que se ha manifestado de múltiples maneras, es el idealismo. Según el idealismo, solamente podremos conocer la esfera de la conciencia. Ésta es la única realidad accesible. Pueden distinguirse en él dos

grupos principales: el idealismo subjetivo y el idealismo trascendental.

32. *Exposición.* — *El idealismo subjetivo* admite como única realidad demostrable la existencia del sujeto pensante, y especialmente la conciencia. Todo el mundo exterior es fruto de nuestra actividad de conciencia, que es lo único que nos es dado a conocer. Cabe citar aquí también algunos de los sofistas presocráticos, como Protágoras de Abdera (483-413), para quien "el hombre es la medida de todas las cosas", en un sentido estrictamente subjetivista. De este idealismo subjetivo fueron también exponentes, en los siglos XVI y XVII, Berkeley, Locke y Hume. Especialmente este último dio un giro definitivamente subjetivista a la escuela, muy próximo al escepticismo. Sólo podemos conocer, para Hume, las apariencias de las cosas. Pero aun esas mismas apariencias ("fenómenos", del griego *fainómeno*, aparezco, apariencia) las conocemos únicamente tal como están en nuestra conciencia, sin que sepamos si son fruto de ésta sola o si hay alguna intervención de las cosas externas.

33. *Crítica.* — Como en realidad esta teoría coincide con el escepticismo, se refuta también con las mismas consideraciones.

3. *Idealismo trascendental*

34. *Exposición.* — Ésta es tal vez la teoría que más se ha extendido en los dos últimos siglos, y que, bajo diversas formas, ha ejercido mayor influencia en la filosofía moderna. Su fundador y principal representante es Hegel. Según éste, la única realidad es el espíritu, el logos, la razón. Todo el mundo externo y todo el mundo de la conciencia se reducen a ese espíritu. Son creación y manifestación de él. La conciencia que aparece en cada uno de

los individuos es, a su vez, una manifestación de ese espíritu o conciencia única universal (de aquí la denominación de "trascendental"). Como se ve, en este idealismo trascendental se niega toda realidad distinta de la conciencia y se la reduce a manifestaciones de ésta. El idealismo ha tomado diversas formas, pero siempre mantiene como característica esta afirmación de la conciencia como única realidad y la reducción de todo lo que no es conciencia o apariencias o fenómenos de ésta. Es fácil de ver que en lo que se refiere a la teoría del conocimiento el idealismo trascendental coincide con el idealismo subjetivo, diferenciándose por haberle agregado una concepción metafísica, es decir, la de la conciencia o espíritu como realidad originaria a la cual se reducen todas las demás manifestaciones de los seres.

35. *Crítica.* — Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento el idealismo en su doble manifestación subjetivista y trascendental, presenta dificultades análogas a las del escepticismo. Insistamos en que no puede admitirse por dos razones: porque supone un divorcio total entre la filosofía, la teoría y la vida práctica del hombre, y porque va contra las experiencias con que nuestra conciencia misma se nos presenta.

a) Resulta imposible el idealismo práctico porque si el mundo exterior fuera una mera construcción de la conciencia, la calle, los alimentos, los vestidos, los amigos, los seres familiares, etc., no se explicaría nuestra actitud respecto de ellos, tomada en serio.

b) Pero sobre todo en el orden teórico está contra la manera como se presentan nuestros hechos de conciencia. Nuestra actividad está determinada, por lo menos fundamentalmente, por los objetos exteriores del mundo que nos rodea. Cuando entro en esta habitación las imágenes no dependen de mí sino de los objetos en ella preexistentes.

Cuando salgo y después de un tiempo vuelvo a entrar, las sensaciones se vuelven a repetir de la misma manera. Esto me enseña que las cosas no dependen de mí, sino que mi conocimiento depende de ellas. Esta experiencia, unida a la que tengo de otras personas, se confirma, pues advierto que también ellas reciben idénticas impresiones al entrar en esta misma habitación.

c) El idealismo insiste en que no podemos saber si estamos en contacto mismo con las cosas en sí o, al contrario, si es todo fruto de nuestra conciencia, porque todo conocimiento se realiza en la conciencia y todo examen de la conciencia misma se ha de realizar mediante actos de conciencia. No es posible, por tanto, salir de la conciencia o por lo menos saber si en realidad salimos. Pero a esto hay que decir que precisamente *por la forma en que nuestra conciencia trabaja*, precisamente *para explicar nuestras mismas experiencias de conciencia*, el modo especial de nuestra actividad de conciencia, se requiere la afirmación de las cosas externas a ella, pero puestas en comunicación con ella por una experiencia mediata o inmediata.

d) Finalmente, el idealismo, como tal, no puede sostenerse sin caer en el irracionalismo, es decir, en la negación de todos los principios de la razón, y, por tanto, en el escepticismo. Si solamente conozco mi conciencia y mis hechos de conciencia, ¿por qué he de conocer así y no de otra manera?; ¿será una necesidad subjetiva de mi conciencia? Pero ¿qué valor tiene esa necesidad subjetiva?; ¿por qué tengo que admitirla como válida? No hay ningún principio que me pueda imponer el valor de mis hechos de conciencia; por tanto, se vuelve a caer en un total irracionalismo y escepticismo.

36. *Idealismo jurídico.* — El idealismo ha tenido modernamente múltiples manifestaciones especialmente aplicadas a la sociología y al derecho. Las escuelas jurídicas

de Viena, de donde ha salido Kelsen, en virtud de su base idealista han estructurado y difundido ampliamente la concepción formalista del derecho y del Estado. Éstos no son más que una construcción del espíritu sin contenido alguno real. Es fácil ver que esta concepción, destituída de fundamentos reales independientes de la conciencia, vuelve a caer otra vez en un irracionalismo y escepticismo jurídico de donde pueden brotar fácilmente los mayores errores o simplemente llevar a una concepción puramente positiva, mecánica y deshumanizada del derecho.

4. *Fenomenismo crítico*

37. *Exposición.* — Su principal representante es Kant (1724-1804), quien afirma que sólo podemos conocer fenómenos, aun cuando concede que éstos son producidos en parte por la experiencia de las cosas sensibles, y en parte por la elaboración de nuestros sentidos. Según esto, Kant se sitúa en la línea del fenomenismo, llamado "crítico" porque pretende especialmente hacer una "crítica del conocimiento". Las cosas en sí, son incognoscibles para nosotros por la vía del conocimiento puro. Pero como postulados prácticos Kant trasciende el mundo de la experiencia sensible y llega a la realidad metafísica, admitiendo la existencia de Dios, la ley moral y el hecho de nuestra libertad. A Kant no se le puede llamar idealista, en el verdadero sentido de la palabra, porque acepta realidades externas, aun cuando confiesa que son incognoscibles en sí. Además, admite también alguna influencia de estas realidades externas en nuestros conocimientos. Puesto que las diversas categorías subjetivas que poseemos, y de acuerdo con las cuales vamos pensando, se suscitan por los fenómenos, que son a su vez provocados por la realidad externa. Aprueba, de este modo, Kant que nuestro conocimiento es fruto de un doble elemento, objetivo y subjetivo.

38. *Crítica.* — Está acertado Kant al señalar la existencia de un elemento subjetivo en nuestras actividades de conciencia; pero al insistir en que las cosas en sí son incognoscibles para el conocimiento teórico disminuye excesivamente el aporte del objeto, de la realidad, del ser al pensamiento, y así se coloca en el plano inclinado del subjetivismo. También insiste en que la realidad trascendente sólo puede ser conocida por la razón práctica, lo que a su vez abre también la puerta al irracionalismo.

5. *Realismo*

39. *Exposición.* — El realismo afirma que los objetos del conocimiento son distintos de él, que podemos conocer las cosas que nos rodean, las personas, y las leyes generales por las cuales se rigen las cosas en general. En una palabra, el realismo afirma que además de la conciencia que conoce existen objetos reales, independientes de la conciencia, y que no son alterados o modificados en sí mismos por el hecho de ser conocidos. Ésta fue la actitud de la mayoría de los filósofos griegos. Sócrates, Platón y Aristóteles, del neoplatonismo y, sobre todo, de los filósofos escolásticos que unánimemente han sido realistas. Pero es necesario distinguir diversos grados o maneras de realismo.

40. 1) *El realismo ingenuo* afirma simplemente que las cosas existen independientemente de la conciencia y que son exactamente tal como nosotros las pensamos. Tiende a la afirmación de esta realidad y no se plantea siquiera el problema. En este realismo ingenuo se admiten como objetivos muchos datos o elementos que en realidad proceden del sujeto y a éste se lo considera como meramente pasivo, y fiel reflejo del mundo exterior. Este realismo es propio del niño, del hombre primitivo no civilizado, y también del hombre común que ni siquiera se plantea el pro-

blema de la posibilidad de error en sus conocimientos. Pero este realismo ingenuo es fácilmente superado ante una primera reflexión crítica, como ya lo reconocieron los filósofos griegos y los primeros filósofos escolásticos.

41. 2) *Realismo de la evidencia natural.* — Así podría llamarse el realismo de Aristóteles y de los escolásticos antiguos medievales, como Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto, etc. Evidentemente que ellos se plantearon el problema del conocimiento, pero le dieron inmediatamente la solución afirmativa, realista, fundados en la evidencia natural. Al estructurar la teoría psicológica del conocimiento reconocieron la parte subjetiva que aportan nuestras facultades, ya que conocer no es para los escolásticos una recepción pasiva, antes bien implica una actividad de parte de la facultad cognoscitiva; efectuaron algunas correcciones elementales a los errores de la evidencia natural, pero insistieron en la objetividad preponderante de nuestro conocimiento. Para Santo Tomás y todos los escolásticos, el conocimiento consiste en la "adecuación del entendimiento con la realidad", con la cosa. El escepticismo lo refutaban brevemente, porque no les parecía que el problema necesitara mayores elucidaciones. No efectuaron, por tanto, un *detenido examen crítico* de la cuestión y, por ello, el desenvolvimiento ulterior debemos encontrarlo en los escolásticos modernos.

42. 3) *Realismo de la evidencia filosófica.* — Afirma la realidad de las cosas como independiente del pensamiento, pero después de haber instituído una crítica del problema en el plano filosófico. Los escolásticos modernos son los principales representantes de este realismo. Todos coinciden en la conclusión: es decir, que nuestros conocimientos no son fruto puro de nuestra conciencia, que existe un aporte de las cosas externas y que merced a él pode-

mos tener de éstas si no un conocimiento total, por lo menos un conocimiento parcial, de su sustancia, su actividad y sus principales cualidades.

Los precursores de esta actitud crítica moderna fueron Balmes, con su teoría de las "tres verdades", y Mercier, que planteó el "problema crítico". Para Balmes el problema del conocimiento debe resolverse admitiendo como base de nuestra investigación filosófica las llamadas tres verdades fundamentales: la existencia del sujeto que conoce, el principio de contradicción y la capacidad de nuestra inteligencia para conocer la verdad. Mercier abrió más todavía el camino a la escolástica moderna con sus investigaciones sobre el problema crítico, aceptando las exigencias de la crítica del idealismo y del kantismo. Para Mercier el análisis del juicio muestra la objetividad o realidad del objeto del que se afirma el predicado.

Un grupo de escolásticos, entre los cuales figuran Gilson y Maritain, sostienen que el problema crítico no puede resolverse sino *comenzando con la afirmación de la realidad de las cosas*, es decir, con la ratificación misma del valor de la metafísica. Si no se comienza por esta aseveración creen ellos que no es posible salir del idealismo. Pero otro grupo mucho mayor de escolásticos cree que comenzar por la afirmación es eludir lo cuestionado y dejarlo sin solución, y que de manera alguna puede llevar al escepticismo o al idealismo un leal planteamiento del problema que debe resolverse. Entre éstos figuran Noel, Maréchal, Picard, De Vries, Descoqs, etc.

B) *Nuestra solución*

1. *Observaciones previas*

43. *Nota.* — Creemos que estos últimos tienen razón, y de acuerdo con su pensamiento y con su actitud vamos

a delinear la solución que creemos teóricamente aceptable. Notamos que estos autores ponen de relieve algunos de los aspectos más importantes del problema, que vamos por nuestra parte a utilizar, y a tratar de organizar en una explicación de conjunto.

44. *Hecho de experiencia.* — Por de pronto es necesario hacer constar que estamos *de hecho*, natural y espontáneamente *ciertos* de que conocemos realidades distintas o independientes de nosotros. Toda nuestra vida se funda en este hecho de la evidencia natural. Esto es importante, pues una evidencia de este tipo no parece posible que sea falsa en su conjunto. Puede tener aspectos parciales erróneos, pero básicamente debe ser legítima. No se explica de otra manera nuestra adhesión a los juicios de existencia de la realidad de las cosas sino porque vemos razones fundadas para ello. Estas razones son ante todo *de experiencia.* No son fruto de ninguna teoría prefabricada, ni de ninguna especulación que fácilmente se aparta de los datos mismos originarios de la experiencia. Esta experiencia es múltiple y compleja, y por ella nos encontramos, no sólo frente a las cosas con un simple conocer, sino metidos y sumergidos entre ellas con todos nuestros sentidos, con todas nuestras tendencias, con nuestro existir completo: conocemos cosas y personas; amamos cosas y personas; somos afectados por cosas y personas; sentimos la influencia de cosas y personas; manejamos cosas y personas; con todos nuestros sentidos, con nuestra vida vegetativa, sensitiva, afectiva, volitiva e intelectual estamos en contacto necesario con cosas y personas. Y éstas como realidades distintas de nosotros. Estos hechos nos dan tal evidencia de la realidad que no nos es posible dudar de ella. Y, frente a estos hechos y estas experiencias, *ninguna teoría es capaz de anular nuestra evidencia y certeza natural.*

45. *Experiencia y teoría.* — Puede suceder que al querer dar una explicación teórica de este hecho de experiencia no podamos desenmarañar bien todos los hilos de nuestra experiencia, y quedemos enredados en una solución contradictoria. Mas no por ello perdemos nuestra experiencia originaria y ésta conserva su valor. Ahora bien, la teoría debe ceder a la experiencia, cuando ésta es incontestable como en el caso presente. No porque nos sea imposible explicar algunos hechos ciertos, debemos negarlos. La respuesta será más bien la siguiente: "no sé cómo se explica, pero *el hecho* es éste".

46. *El método.* — Pero, además, esta experiencia nos da la pista para la solución teórica. Ésta, más bien que partir de principios *a priori*, debe tratar simplemente de explicitar los fundamentos de esta certeza natural, del cómo y por qué tenemos una certeza indubitable, lo cual nos dará su verdadero fundamento. Con este criterio, que no tiene otro presupuesto que la observación fiel y el análisis de nuestras experiencias, vamos a presentar la solución teórica.

2. *La solución*

47. *El proceso.* — Los pasos necesarios para llegar a una comprobación completa del realismo de nuestros conocimientos podrían ser los siguientes:

1) realidad de la conciencia, de su sujeto (el yo) y de sus actos (por la experiencia inmediata);

2) valor objetivo de los primeros principios del ser: principios de identidad, contradicción, razón suficiente, causalidad (análisis del conocimiento abstracto y confrontación con la experiencia inmediata);

3) realidad del propio cuerpo como distinto de la conciencia pura (experiencia inmediata);

4) realidad del mundo exterior (experiencia inmediata y reflexión);

5) valor objetivo de nuestro conocimiento abstracto (experiencia inmediata y reflexión);

6) valor objetivo de nuestro conocimiento de Dios (experiencia inmediata y reflexión).

48. *Declaración.* — Declaremos ahora cada uno de estos pasos:

1) *Realidad de la conciencia, de su sujeto (el yo) y de sus actos.* — Todos tenemos experiencia de nuestros hechos de conciencia, de esa actividad interna con que conocemos, amamos, etc.; ahora bien, estos hechos son realidades de cuya existencia no podemos dudar, porque están inmediatamente presentes a nuestra conciencia y se producen en ella con una claridad indudable.

Pero esta actividad de conciencia no la percibimos en el aire, sino en un sujeto, que es el que piensa, ama, etc. No percibimos el pensamiento en abstracto, sino nuestro ser pensante, es decir, *el pensamiento y el sujeto "que piensa"*. Este sujeto nos es dado en la forma inmediata misma de nuestros pensamientos, pues percibimos el yo pensante, y no el pensamiento en abstracto. Por eso la realidad del yo es también un *hecho evidente de experiencia inmediata* para nuestra conciencia. En este sentido es admisible y acertada la primera afirmación de Descartes: *cogito ergo sum*; pienso, luego existo.

Notemos, de paso, que este yo o sujeto de nuestra actividad de conciencia tiene una característica particular: se nos presenta *el mismo* y *permanente* a través del flujo de nuestra conciencia. Esta identidad y permanencia nos dice que pertenece al orden *sustancial* o subsistente, y no es una realidad transitoria, fluyente, como nuestros actos de conciencia.

Esto tiene importancia, porque contra el puro fenomenismo y actualismo, nos muestra que existe alguna realidad sustancial y metafísica (no percibida por los sentidos solamente). También tiene extraordinaria importancia porque nos da la experiencia inmediata de *un ser*, realidad determinada, y nos permite, por tanto, comprobar si nuestro concepto abstracto del ser y de sus principios tiene una realización concreta en los seres reales.

49. 2) *Valor objetivo de los primeros principios del ser.* — Nuestro concepto de ser ¿tiene algún contenido real? Una comprobación de experiencia inmediata nos la presenta el yo que acabamos de percibir, sujeto de nuestros actos de conciencia. También nos sirven estos mismos actos de conciencia. Hemos visto que nuestro yo, y cada uno de sus actos, son reales, es decir, son seres. Todo lo que es real es ser. No es, por tanto, nuestro concepto de ser puramente subjetivo. Pero, además, en esta experiencia de las realidades o seres que entran en el ámbito de nuestra conciencia vemos confirmados los primeros principios del ser:

El principio de contradicción ("nada puede ser y no ser al mismo tiempo") se ve realizado en el yo, que como ser se opone a la negación de sí mismo, a su no ser, y aparece distinto, irreductible, opuesto a todo lo que no es el yo e idéntico consigo mismo (el ser es ser y no no-ser).

Asimismo, *el principio de razón suficiente* de nuestros actos lo vemos en nuestro mismo yo que los produce, y que nos da a la vez la experiencia de la causalidad: el yo lo percibimos en su actividad (causalidad como fuente de sus propios actos).

La universalidad de estos principios está apuntada por el hecho de que ellos aparecen *necesariamente implicados* en el yo y en nuestros hechos de conciencia en cuanto realidades: es decir, que el yo en cuanto realidad, y los actos

en cuanto realidad se hallan sujetos a dichos principios con una necesidad intrínseca ineludible.

50. 3) *Realidad del propio cuerpo.* — Continuando el análisis de nuestra actividad de conciencia experimentaremos que ella está ligada no a un yo cualquiera, sino a un yo que entre sus experiencias interiores, en una palabra, entre estos hechos de conciencia, encuentra el de estar ligado a un cuerpo, es decir, que nuestro ser es espacial. Nuestra conciencia no reviste un carácter puntual, sino que se halla íntimamente ligada a determinada parte de espacio. Esta experiencia de nuestra espacialidad puede perfeccionarse en cuanto a la determinación de sus límites, pero, a nuestro parecer, está inmediatamente ligada a la vivencia de nuestra conciencia. En otras palabras, tal como nuestra conciencia del cuerpo se presenta, en su forma concreta y global, confusa, si se quiere, en que la percibimos, no se puede aislar del yo. Aun cuando fuera de un tipo puramente sensitivo, la conciencia de nuestra espacialidad (cosa que en este estadio ni es posible discriminar), se produce de tal manera que no es posible aislarla del yo y reducirla a una experiencia mediata. Creemos que sólo por razones "teóricas" la rechazan algunos autores. Nosotros no vemos inconveniente en tal conciencia inmediata de la espacialidad, ni siquiera desde el punto de vista teórico, en virtud de la unión sustancial del alma con el cuerpo.

Naturalmente que la existencia del propio cuerpo se confirma también aplicando la reflexión y los principios de razón suficiente de nuestra experiencia sensible espacial.

51. 4) *Realidad del mundo exterior.* — A nuestro parecer, en la afirmación de la realidad del mundo exterior, el papel decisivo lo tiene también la *experiencia inmediata.* Hay algunos autores, tal vez la mayoría de los modernos, que solamente admiten como prueba de la realidad del

mundo exterior la experiencia mediata, es decir, la experiencia de nuestras sensaciones, de la cual, *por raciocinio*, deducimos que aquéllas han sido causadas por objetos externos. Creemos, sin embargo, que la evidencia natural se funda más bien en un tipo de *experiencia inmediata*. Aunque un solo sentido no puede darnos, tal vez, la experiencia *cierta*, el conjunto de ellos nos ofrece una experiencia muy compleja y rica en datos. Se dirá que las sensaciones se interponen entre el objeto externo y nuestra conciencia, y que, por tanto, solamente tenemos experiencia inmediata de nuestras sensaciones, y mediata del mundo exterior; de aquí la necesidad del raciocinio. Pero respondemos que esta dificultad sólo es válida cuando se considera a las sensaciones mismas como "objeto" del conocimiento o como una muralla que nos rodea y nos aísla del mundo exterior, con el cual sólo nos comunicamos por la parte externa de esta muralla. Esta concepción de las sensaciones no la creemos acertada. Es excesivamente esquemática y por eso aisladora. Si consideramos las sensaciones no como interpuestas a manera de muralla aisladora sino como medio de comunicación con el mundo exterior (un puro medio), entonces la dificultad no subsiste, y la experiencia recibida inmediatamente en nuestras sensaciones, especialmente la de los objetos que están en contacto directo con nuestros órganos sensoriales, no puede calificarse de mediata, sino de inmediata.

52. 5) *Valor objetivo de nuestro conocimiento abstracto.* — Este paso se refiere a nuestros conceptos universales, acerca de cuyo relativo valor objetivo nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

53. 6) *Valor objetivo de nuestro conocimiento de la trascendencia absoluta: Dios.* — Este punto se trata en la teodicea (ver especialmente n.os 234 a 242).

54. *Límites.* — Una vez mostrado el realismo de nuestros conocimientos, debemos también señalar *sus límites*, y la parte que a la conciencia le cabe en el contenido mismo del conocimiento. Ante todo debe notarse que nuestro conocimiento es *humano*, y, por tanto, limitado e imperfecto. Nunca podemos conocer *exhaustivamente*, totalmente, la realidad. La más pequeña y simple realidad, la conoceremos, sí, en algunos aspectos, pero íntegramente, adecuadamente, nunca. Sólo Dios, sólo un conocimiento que penetre hasta lo más íntimo en la esencia de las cosas, es capaz de ello.

También es necesario notar que nuestra manera *humana* de conocer tiene ciertos moldes que imprimen una dosis de subjetividad a nuestros conocimientos. La abstracción, tan frecuente en el conocimiento humano, tiene un elemento de subjetividad inevitable. Nuestras categorías de tiempo, espacio, causa, efecto, cualidad, etc., no son puramente subjetivas, es verdad; se fundan en la realidad, es verdad; pero las formamos nosotros como moldes subjetivos de nuestra actividad intelectual. Estas categorías no captan totalmente la realidad sino en forma *esquemática*.

Finalmente, la formación que recibimos, la tradición, el ambiente social y las características individuales de cada uno influyen en cargar nuestros conocimientos de elementos subjetivos, que no provienen de la realidad.

55. *Aporte subjetivo.* — Como resultado de esto debemos concluír: *nuestro conocimiento (tanto el intelectual como el sensitivo) es producto de dos concausas: el objeto y la conciencia.* Ni se debe puramente al objeto ni se debe puramente a la conciencia. Cada uno aporta elementos característicos: el objeto la parte real, la representación del ser; la conciencia su modo propio y característico de representación.

De aquí puede concluírse que nuestra concepción, tanto del mundo externo como del mundo trascendente, no se acomoda *adecuadamente a la realidad*, a la cosa en sí. Sino que lo concebimos ciertamente, pero a nuestra manera humana: según el dicho escolástico, "lo que se recibe, es recibido de acuerdo con el que recibe". Pero sin duda debemos admitir que existe cierta proporción entre la realidad representada y nuestro conocimiento tanto del mundo externo como del mundo trascendente.

Éste es el resultado que tiene en cuenta las exigencias del idealismo y del realismo, que da al objeto y a la conciencia su parte: un realismo crítico.

56. *Solución integral.* — Debemos notar que a la solución del problema crítico total convergen, tal como lo hemos explicado, todas las facultades y toda la realidad del hombre: la experiencia analizada (fenomenología del yo, de la actividad de la conciencia, de nuestro contacto con el mundo exterior y del dinamismo de nuestra actividad cognoscitiva); el análisis del conocimiento abstracto; la coherencia del realismo con nuestras tendencias vitales; la coherencia del realismo con nuestra vida práctica; la coherencia del realismo con nuestra actividad intelectual: las ciencias suponen siempre el realismo, aceptan que trabajan con objetos reales y por eso estudian y provocan reacciones de los objetos *entre sí*: física, química, medicina, arquitectura, biología, etc. El científico es por profesión *realista* o tiene que proceder en la práctica como si fuera realista.

57. *Importancia de la solución realista.* — Acabamos de comprobarlo con las observaciones precedentes. Agreguemos que la filosofía y el conocimiento en general, dentro del idealismo, pierde su verdadero sentido, y se convierte en un juego interno de la imaginación o de la inteligencia, sin posibilidad de establecer leyes, normas, ni sen-

tido de tal actividad. El idealismo, como lo hemos notado, es lógicamente irracionalista. Las consecuencias para la filosofía práctica no pueden ser más negativas: es imposible establecer un principio de moralidad: las leyes morales en toda su amplitud (moral individual y social) quedan sin fundamento sólido; la religión pierde también todo fundamento, y quedaría a lo más reducida a un puro sentimiento interno. No es posible hablar de una religión con instituciones y dogmas, porque no es posible tampoco hablar de un Dios personal, ni de revelación. Como se ve, el idealismo, negando al realismo, destruye los fundamentos de la vida moral y religiosa.

Así nos explicamos que en la encíclica *Humani generis*, el Papa Pío XII insistiera en los cuatro puntos fundamentales de la filosofía escolástica, señalando como el primero de ellos el realismo de nuestros conocimientos.

III. EL PENSAR ABSTRACTO

Valor y límites de nuestros conceptos universales

Uno de los problemas más importantes en la teoría del conocimiento es la determinación del valor y de los límites de nuestros conceptos universales. Por eso debemos dedicarle un capítulo especial, pues esta cuestión es de gran trascendencia para toda la filosofía. Daremos primero las nociones previas.

58. *Nociones.* — Nuestros conceptos pueden ser: *a*) *intuitivos y abstractivos*, según que propongan o no su objeto como presente, persuadiendo de inmediato su existencia. Así, el concepto que tengo de mi propio yo es intuitivo porque me persuade inmediatamente de mi existencia. Lo mismo digamos de los conceptos que tenemos de objetos que experimentamos como inmediatamente presen-

tes. Es abstractivo, en cambio, el concepto de todo aquello que no experimento: la idea de una persona ausente; la idea de la *justicia* en general, la idea del *hombre* en general.

b) Concepto *abstracto* y *concreto*. El primero nos presenta un objeto sin relación a ningún sujeto: v. gr., la *justicia* sin relación a un acto determinado justo, la *bondad* o la *sabiduría* sin relación a un hombre determinado bueno y sabio. El concepto concreto, al contrario, nos presenta el objeto del conocimiento con relación a determinado sujeto: v. gr., *sabio* (la sabiduría en tal hombre), o *justo* (la justicia en tal sujeto). Hablando en términos escolásticos el concepto abstracto nos presenta la forma pura sabiduría, humanidad, etc.; el concepto concreto, la forma y el sujeto, o, en otras palabras, la forma y la materia, *hombre* (humanidad más sujeto) *sabio* (sabiduría más sujeto).

c) Concepto *singular* es el que designa a un individuo: v. gr., Pedro, este árbol. *Universal* es el que se aplica a varios individuos en el mismo sentido (unívoco): v. gr., *hombre*, que se aplica en el mismo sentido a Pedro, Pablo, Juan, etc. Concepto *trascendental* es el que conviene a todos los seres existentes y posibles: Dios, las criaturas existentes y posibles: v. gr., *ser*, *algo*, etc.

59. *Análisis de la experiencia.* — Si examinamos nuestro lenguaje y nuestros pensamientos, veremos que ciertas palabras y ciertos conceptos tienen estas características: *a*) son siempre *el mismo concepto y la misma palabra* o término, es decir, tienen *unidad*; *b*) pero se aplican *a diversos objetos* o individuos, esto es, gozan de cierta *multiplicidad*; v. gr., el término *hombre* lo aplicamos a diversos individuos, entre sí diferentes: Pedro, Pablo, Juan..., un chino, un africano...; *c*) tienen *un contenido determinado*, es decir, nos dicen algo, siempre lo mismo, de cada sujeto de quien lo predicamos; así, cuando preguntamos qué es lo

que quiere decir el término *hombre*, respondemos con una descripción determinada "animal racional" u otra parecida; y lo mismo cuando se nos pregunta qué queremos decir al aplicarlo a un individuo determinado; *d*) estos conceptos los formamos *espontáneamente*, y no por educación; *e*) más aún, son *necesarios* así para nuestro lenguaje como para nuestro pensar; *f*) esto nos indica que están necesariamente ligados a la manera de *ser*, a la esencia, *del hombre*; *g*) están siempre *relacionados con objetos reales*, determinados, concretos; en otras palabras, que no formamos tales conceptos sino acerca de cosas o de grupos de cosas reales o que concebimos como reales o existentes; *h*) por lo mismo, son *posteriores* a nuestro conocimiento de estos objetos reales individuales, ya que sobre ellos los formamos; *i*) pero no representan totalmente a ninguno de éstos, sino sólo *un aspecto parcial, común* con otros; *j*) por lo mismo, lo característico de cada cosa, lo individual, aquello por lo que cada uno se diferencia de todos los demás seres, no es expresado por estos conceptos, sino que queda fuera de su alcance; *k*) aun cuando se refieren a objetos reales, lo que ellos representan *nunca existe aislado*, nunca es un objeto directo de experiencia directa; en otras palabras, nunca corresponden a un objeto existente determinado como su caracterización *total*; *l*) sin embargo, son necesarios para nuestro lenguaje y conceptos, para coordinar nuestros conocimientos y experiencias sobre los diversos individuos; los necesitamos para nuestros raciocinios, como instrumentos de enlace entre nuestros conocimientos de los diversos individuos; especialmente son útiles y necesarios para el conocimiento *científico*, que con frecuencia tiene que manejar leyes generales y agrupar los individuos en géneros y especies para su estudio; de modo que aun cuando estos conceptos universales no correspondan a ninguna realidad que tenga existencia por sí misma, y, por eso,

no expresan una realidad determinada existente, como la de Pedro, este árbol, esta mesa, etc., sin embargo, tienen por lo menos un valor técnico indispensable para nuestra actividad intelectual y nos ayudan a conocer mejor las cosas reales.

60. *El problema.* — Los conceptos universales implican estos problemas: *a*) *psicológico*: ¿cómo los forma nuestra mente?; *b*) *metafísico*: ¿en qué consisten los objetos que nos presentan?; *c*) *crítico*: ¿responden a algo real, y en qué grado? Este último problema es el único que aquí corresponde estudiar. Por lo demás, él aclara ya en parte la cuestión del origen y del contenido metafísico de los universales.

61. *Opiniones.* — *a*) *Nominalismo*: sólo consisten los universales en *nombres*, sin que a ellos responda ningún *concepto* determinado de nuestra parte ni mucho menos algo de la realidad. Se suele citar como nominalista a Roscelino (m. 1121), aun cuando no se puede probar con claridad que defendiese tal opinión. *b*) *Conceptualismo* o *nominalismo mitigado*: según esta escuela, tenemos conceptos universales, pero a éstos *nada corresponde en la realidad*. Ante todo hay que citar a Ockam (m. 1349), que es tenido como su fundador. Los modernos positivistas y en general los que niegan el valor de la metafísica son en realidad conceptualistas, cuando no nominalistas. *c*) *Realismo exagerado*: sostiene que a nuestros conceptos universales responde fuera de nuestra mente una realidad independiente, de tipo universal, porque ella se encuentra en todos los individuos: se cita a Platón entre los griegos, aunque su posición no es clara; en la Edad Media, en que este tema se discutió acaloradamente, entre sus varios defensores a Guillermo de Champeaux (1070-1120). *d*) *Realismo mitigado*: admite que nuestros conceptos univer-

sales tienen un valor objetivo, aunque parcial, por cuanto su objeto no existe en la realidad tal como lo pensamos, sino sólo *un fundamento*, es decir, ciertos elementos, que nos dan pie para la formación de tales conceptos. Según la fórmula escolástica, los universales son entes de razón, esto es, no son entes reales, pero tienen fundamento en la realidad.

62. *Declaración.* — El nominalismo no puede admitirse porque está de hecho contra nuestra experiencia: ciertamente, cuando aplicamos la misma palabra *hombre* a varios individuos, pensamos en *algo determinado*, las características *comunes* a todos ellos, y no pronunciamos una palabra sin sentido.

El conceptualismo tampoco es admisible porque ese sentido que damos a la palabra universal no lo inventamos simplemente, sino que responde a ciertos elementos de la realidad, que se hallan en todos los individuos.

El realismo exagerado se opone a la experiencia y también a la razón: todas las cosas que existen son individuales, y como tales no pueden tener universalidad, pues sería contradictorio que a la vez un ser real fuese uno (inmultiplicable) y múltiple (multiplicable).

El realismo mitigado, en cambio, explica todos los hechos de la experiencia sin caer en contradicción alguna: el universal no es ni totalmente real, ni totalmente subjetivo; en la realidad no existen sino seres individuales, pero la mente forma el universal agregando, por su parte, *la unificación* de todos en un concepto común, fundándose en las semejanzas reales que existen entre ellos y prescindiendo de sus diferencias individuales.

63. *Función, necesidad, utilidad y peligros del pensar abstracto.* — Modernamente ha recrudecido, por parte de algunos escritores, la subestimación del pensamiento abs-

tracto, es decir, de los conceptos universales. En toda la historia de la filosofía nunca han faltado críticas y negaciones del valor de los universales, que han recaído frecuentemente contra la filosofía escolástica. A estas críticas debemos responder que el análisis de nuestras experiencias, tal como lo hemos hecho al principio, con independencia de las teorías, nos muestra que el pensamiento abstracto no sólo es *útil*, sino *necesario* para nuestra actividad cognoscitiva intelectual. Este hecho debe ya indicarnos que la actividad abstractiva pertenece a la naturaleza o realidad humana misma y, por tanto, ha de tener una *función* determinada. La hemos indicado anteriormente, como *elemento coordinador* de nuestros conocimientos y experiencias. Aun los que niegan su valor, están haciendo uso de él continuamente. Lo que decimos de los conceptos universales vale para el *raciocinio*, el pensar racional o abstracto en general. Precisamente el análisis de nuestra existencia nos muestra que es una actividad imprescindible de la propia vida intelectual. Un existencialismo que reconozca fielmente los datos de la experiencia no puede, por tanto, negarle su valor al pensar abstracto.

Pero, es necesario reconocer que éste tiene sus *peligros*, y que el abuso de la abstracción y lo universal puede desconectar de la realidad, que es el mayor peligro para la filosofía. Tal sucede cuando se llega a hacer del universal el centro de la filosofía y se olvidan las realidades existenciales, los individuos y el conocimiento experimental o concreto. *Del abuso de las abstracciones resulta una filosofía estéril, como del desprecio de las abstracciones resulta una filosofía irracional. Por eso, es necesario que el pensar abstracto se halle en continuo contacto con la experiencia y no se fíe demasiado de sí mismo.*

63 bis. *Método in-sistencial del conocimiento.* — La redacción de la presente *Introducción a la filosofía* fue he-

cha en 1953, cuando todavía no habíamos desarrollado nuestra filosofía in-sistencial. Como ésta es, a la vez, una *metafísica* sobre el ser, el hombre y Dios, y un *método* que funda el valor de nuestros conocimientos, creemos necesario completar la exposición anterior, con una síntesis de nuestra filosofía in-sistencial, como *método* de aclaración del problema crítico.

La filosofía in-sistencial ha sido el resultado de nuestra pregunta sobre el hombre: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su esencia, aquello por lo que primera y originariamente está constituyendo su ser como "hombre"?

Han respondido a estas preguntas las definiciones del hombre que ha ido dando la filosofía en su esfuerzo histórico, por precisar la esencia del hombre.

Pero nos pareció que todas ellas ("animal racional", "animal político", "libertad", "existencia" . . .) no señalaban la "última realidad" del ser del hombre. Para encontrarla mejor, la base más inmediata y segura era auscultar la última experiencia que todos tenemos de nuestra propia realidad humana. Para ello había que tratar de "entrar" dentro de nosotros mismos y atender a la realidad que capta cada uno en ese centro interior, donde tomamos conciencia del "yo" y decimos "yo". Esto significaba tomar el *método de interioridad*, en la intimidad del hombre para conocerse a sí mismo, tema central de la filosofía. El primero que recurrió a este método para "conocerse a sí y a Dios" fue San Agustín (ver *Del orden*, I, 1, 3 y 2, 3; *De la verdadera religión*, c. 39, 72).

Profundizando el análisis de esta experiencia de nuestro ser más interior, lo hallamos como una entidad que está toda en sí misma, replegada como en un punto, y por "estar toda en sí-misma" la denominamos *in-sistencia*, término latino que significa "el estar primeramente en-sí-mismo".

El camino de la interioridad, es decir, de entrar dentro de sí o descender al fondo de sí para conocerse a sí mismo, nos ha descubierto nuestro ser como interioridad en sí mismo, pues por el *método* de interioridad hemos hallado una *realidad* que es interioridad. Como la más adecuada expresión de la interioridad es, a nuestro parecer, la "in-sistencia", el estar en-sí, decimos que ésta es a la vez un método y una realidad: el *método* más fundamental para la filosofía y la *realidad* más fundamental que busca la filosofía:

a) El conocimiento de sí.

Ahora bien, esta experiencia de sí mismo por el método de la interioridad es un acto de conocimiento de máxima validez realista que realizamos con evidencia clara e innegable, ya que captamos la realidad más próxima e inmediata a nuestra facultad de conocer. Aunque alguno dude, este dudar ya le da conciencia de sí mismo y evidencia de su propia existencia.

b) El conocimiento del ser.

El ser es aquello por lo que todo lo real es tal. Ahora bien, en el mismo acto de evidencia con que captamos la "realidad" de nuestro ser-en-sí, o in-sistencia también comprobamos que algo hay en el en-sí, por lo que es tal: es el "ser", por el cual es real y existe.

c) El conocimiento del mundo y del prójimo.

Pero esa realidad íntima de nuestro ser-en-sí o in-sistencia no la captamos aislada en el vacío, sino como centro que actúa sobre otras realidades que lo rodean y traspasan. Son las del mundo material y más todavía de otros centros que están en-sí y desde sí actúan en nosotros con una presencia que nos traspasa, sin absorbernos, antes bien,

siendo medio de conocer y afirmar mejor nuestra propia interioridad, inconfundible y siempre idéntica a sí misma.

Nuestra interior experiencia de sí mismo que somos, por lo mismo que es un centro interior tan en-sí, es la raíz de la conciencia de sí mismo, de la propia interioridad, y por eso mismo está abierta hacia otras realidades para reconocerlas como tales. Sin interioridad no hay posibilidad de abrirse "desde sí" hacia el no-yo, y por eso con la interioridad se siente la apertura hacia lo de afuera. Así podemos descubrir desde y en nuestra experiencia in-sistencial o de nuestro ser-en-sí, la realidad de otros seres como las cosas y los otros hombres que están siempre incidiendo en lo más hondo de nuestro ser.

d) El conocimiento de Dios.

El problema crítico culmina cuando en alguna manera se aclara que existe un Ser Absoluto distinto de nosotros, pero que se presenta como real y como fundamento de nosotros mismos. El valor excepcional de la experiencia in-sistencial es que en ella descubrimos, no sólo el ansia del Absoluto, sino cierta actuación de *Algo* o *Alguien* más interior a nosotros que lo más interior que tenemos, según la frase conocida de San Agustín (ver textos antes señalados). Ahí se halla la primera captación de la realidad de Dios y de su presencia actuante en nuestro centro interior, en nuestra in-sistencia.

e) El método in-sistencial y otros métodos.

He aquí la contribución que la filosofía in-sistencial, con su *método* propio, aporta a la solución del problema crítico del valor de nuestro conocimiento. No excluye, por supuesto, otros elementos válidos utilizados por los métodos fundados en evidencias que ofrecen los principios racionales. Pero nos parece que el primer contacto con la

realidad, con el ser, es esta primera y más evidente experiencia in-sistencial de nuestro sí-mismo, en la cual tenemos el contacto más inmediato con la realidad.

Nota: Reiteramos que esta exposición abreviada del método in-sistencial y la riqueza del contenido que descubre, se halla más ampliada y fundamentada en el volumen I de esta colección: *Antropología filosófica in-sistencial*. Recomendamos a los lectores que se inician en la filosofía el compendio que de nuestro pensamiento hacemos allí con el título: *Tres lecciones de metafísica in-sistencial* (ps. 255-312).

PARTE II

ONTOLOGÍA

EL PROBLEMA DEL SER

64. *Noción.* — *Ontología* es la parte de la filosofía que estudia el ser en sí mismo o el ser en cuanto ser. La misma etimología "on" y "logos" (ser y razón) indican una relación del ser con el conocimiento. Por eso lo *ontológico*, propiamente hablando, indica lo que está relacionado con el "conocimiento del ser". Sin embargo, los escolásticos han usado el término "ontológico" para expresar lo que se refiere al ser en sí mismo y a sus propiedades y causas; es decir, "ontológico" es lo mismo que "lo real en sí". Los filósofos modernos para designar lo real en sí, con prescindencia de su relación al conocimiento, usan más bien el término "óntico". (Ver nº 8, sobre otros sentidos de "ontología" y "metafísica").

65. *División.* — Vamos a dividir esta parte en cuatro secciones: I. *Esencia del ser*; II. *Principios ontológicos*; III. *Categorías del ser*; IV. *Causas del ser.*

I. ESENCIA DEL SER

A) Fenomenología de nuestra experiencia del ser

66. *Lo real.* — Si al ser lo designamos desde ya desde ahora como *lo real*, podremos hacer su análisis tal como lo experimentamos, así como *se presenta ante nosotros.* Para ello nos será útil atender a los comienzos de la historia de la filosofía en Grecia.

67. *Historia.* — Los primeros filósofos, presocráticos, se preguntaron: ¿qué es el ser? Pero ellos por "el ser" entendían el último sustrato de las cosas sensibles, del mundo físico. Para ellos la realidad se reducía a este mundo físico, y cuestionar por el ser era inquirirse por el íntimo elemento primario, del cual suponían constaban todas las cosas: sea el agua, el aire, el fuego, la tierra, un elemento indefinido, etc. Esto era para ellos el ser y por la trasformación de este elemento se formaban las diversas cosas.

Platón y Aristóteles se preguntaron también por el ser y por sus principios. Para ellos el ser se redujo a estos dos principios: materia y forma; formas separadas para Platón y formas en la materia para Aristóteles.

Plotino nos describió la realidad de las cosas como procediendo de un último principio que era el *Uno*, algo que está más allá de nuestra inteligencia, que es impensable e infinito.

En la filosofía cristiana la realidad última de las cosas está íntimamente relacionada con la concepción del *Dios personal.* El *Ser* por excelencia es Dios. Los demás *seres* han sido *creados* por Dios y son una manifestación, un reflejo, una participación limitada del Ser Divino. La realidad última de las cosas es entonces, o bien Dios, o bien la participación limitada del ser de Dios.

Pero todas estas concepciones del ser, de la realidad, nos dan *la realidad concreta*, el ser tal como existe, diríamos lo óntico en sí. En la Edad Media cristalizó el concepto de ser como algo que está por encima de todas las realidades concretas. Entonces *ser* significa la última realidad, constitución, estructura y principios de todas las cosas reales. El ser ya no es nada concreto: el agua, el aire, el fuego, o Dios mismo. Sino aquel aspecto de todos los seres por el cual podemos decir que son seres, que son realidades. En una palabra, *la realidad en cuanto tal.*

Es lo que ya Aristóteles en su *Metafísica* designó repetidas veces como el "ser en cuanto ser" (*ón é ón*; *Met.*, 6, 1).

68. *Análisis.* — Si ahora analizamos en qué consiste *la realidad en cuanto tal*, descubriremos las siguientes características:

a) Ella se presenta a nosotros *despojada de toda determinación particular o universal.* La realidad no es la inteligencia, ni la voluntad, ni la vida, ni la sustancia, ni la materia, ni los accidentes, ni la acción. Todas estas cosas son realidad, pero además tienen una *determinación* especial de la realidad: son realidad-inteligencia, realidad-voluntad, realidad-vida, realidad-hombre, realidad-Pedro, realidad-mesa, etc. Cuando preguntamos, pues, por el *ser*, no nos preguntamos por ninguna de estas cosas determinadas, y nos preguntamos por todas a la vez. No nos preguntamos por el hombre, porque no queremos saber precisamente "lo que es hombre", pero nos preguntamos por el hombre, en cuanto él es "realidad". Cuando, pues, interrogamos *qué es el ser, qué es la realidad*, buscamos aquello íntimo que está en todos los seres, en todas las cosas, en todas las realidades, por lo cual pueden ser o son una *realidad.* Es cierto que sólo se cuestiona por el *ser*, que es lo más indeterminado; pero a la vez se pregunta *lo más pro-*

fundo en cada cosa, aquello por lo cual es realidad y sin lo cual ya no sería realidad, se esfumaría en la nada. He aquí lo que buscamos cuando interrogamos *qué es el ser.*

b) Otra particularidad con que se nos presenta el ser, ya indicada, es su *universalidad,* su *trascendencia.* Efectivamente, el ser afecta, o, como dicen los escolásticos, *trasciende* a todas las cosas, es no sólo universal sino trascendente, porque es lo universal que comprende en sí todos los universales y todos los individuos. Esto es importantísimo porque nuestra manera de concebir el ser afectará a toda la realidad. Y las leyes del ser incidirán en la realidad total, como que estamos tocando el íntimo sustrato de ella misma.

c) Otro aspecto importante es que el ser, la realidad, *la conocemos, la vivimos, actúa en nosotros, y nos sentimos dentro de ella.* Ante todo conocemos la realidad, conocemos el ser, es decir, aquello por lo que las cosas son reales, conocemos las cosas reales como tales. Esto quiere decir que la realidad se da o *se abre a nuestro conocer*; que debe haber en la misma realidad algo por lo que puede dársenos, y en nuestra inteligencia capacidad para captar la realidad. Nuestro conocer y nuestra vida toda es como una conversación con el ser. El filósofo es el que toma conciencia de esta conversación, y la quiere trasponer con toda fidelidad y analizarla para intensificarla todavía más. Nuestro pensar y toda nuestra vida consciente es como una permanente conversación con el ser.

d) Pero no sólo conocemos el ser, y lo vivimos, sino que *nosotros mismos nos percibimos como ser,* y nos encontramos no sólo formando parte del conjunto universal de los seres, sino *siendo nosotros* mismos un ser, participando de la condición, y lo que es más, del destino del ser. Esto le da al hombre una tónica especial, y lo hace *ontólogo* por excelencia. Porque al preguntarse por el ser viene

en último término a inquirirse por su propio destino, que se halla incluído en el destino universal de todos los seres. El interrogante: ¿qué es el ser?, envuelve así al hombre mismo y al ser en relación con el hombre, no menos que al ser en sí mismo.

e) Nuestra experiencia de la realidad nos la da también en un *continuo cambio y sucesión.* Toda la realidad de la cual tenemos experiencia, se nos presenta sujeta a un *movimiento* de producción y desintegración, o desgaste y mutación, por la continua acción de los elementos del mundo sensible entre sí.

f) Además se nos da en el *tiempo* y como temporal. El ser que aprehendemos se nos da, pues, como mudable (contingente), temporal (limitado en su duración). La realidad, por tanto, parece presentar como caracteres esenciales los de la limitación y la temporalidad.

g) Sin embargo, cuando concebimos el ser *en cuanto* ser, la realidad *en cuanto* realidad, escapamos a toda determinación y a toda modificación en el espacio y en el tiempo. Entonces el cambio y la temporalidad no aparecen como esenciales a la realidad en sí, sino sólo a la realidad sensible, captada por nuestros sentidos. Ya Parménides había adivinado que el ser prescinde del cambio y del tiempo, aunque exageró esta intuición, aplicándola al mundo material, y de ahí las grandes desviaciones de su sistema. Pero la intuición de la intemporalidad e inmutabilidad del ser, *en cuanto ser*, era correcta. Esta intemporalidad e inmutabilidad del ser, *en el orden abstracto,* hace que el tiempo no sea *esencial* al ser y que pueda existir, en consecuencia, alguna realidad, un ser que no sea ni contingente ni temporal, única salida que dará después la explicación y el fundamento de la multiplicidad de los seres y de su origen en la filosofía cristiana.

B) EL CONCEPTO DEL SER

69. *Plan.* — Supuesto esto, pasemos a analizar *lo que es el ser* en su estructura y en sus principios, según la filosofía escolástica. Primero estudiaremos el concepto del ser, después sus propiedades, luego sus principios y su estructura (acto y potencia, esencia y existencia, hipóstasis y persona, sustancia y accidente); finalmente los problemas de las categorías, de la analogía y univocidad y de las causas del ser.

70. *Nociones.* — El término *ser* puede tomarse en tres sentidos: como *nombre*, como *verbo* (activo intransitivo) y como *cópula verbal* (unión del sujeto y el predicado).

Como *nombre*, *ser* significa *lo que tiene aptitud o capacidad para existir*. No se requiere que exista actualmente. Es un sustantivo verbal, que indica *capacidad*, pero no el actual ejercicio de lo que el verbo significa. Así como *viviente* o *amante* es aquello que "*puede* vivir o amar" aunque de *hecho* no viva o ame.

Y a la pregunta qué es el "hombre", contestamos diciendo lo que "es", su definición o su esencia, aunque de hecho no existiera ningún hombre.

El ser como *verbo activo intransitivo* significa de suyo el ejercicio de la existencia, es decir, *lo que existe actualmente*: el castellano "ente" y el latín "ens" tomados como participios activos del verbo ser.

Por último, el *ser* como *cópula verbal* tiene la función gramatical de unir el sujeto con el predicado en la proposición: v.gr., el hombre es viviente.

De estas tres acepciones, la última tiene una función lógica, y su estudio pertenece a la lógica; la segunda nos presenta al ser en acto, y por eso, aun cuando expresa lo

que corresponde al ser con más perfección que la primera, no se la reconoce como el objeto propio de la metafísica. El ser tomado *sustantivamente*, como lo que tiene capacidad de existir, es *el objeto propio de la metafísica.*

70 bis. — La anterior declaración es la que suelen hacer los filósofos escolásticos.

Por nuestra parte creemos conveniente distinguir *tres significados del "ser en cuanto ser"*:

el "ser en cuanto ser" *concreto,*
el "ser en cuanto ser" *abstracto,*
el "ser en cuanto ser" *subsistente.*

Con frecuencia se usa la frase "ser en cuanto ser" sin precisar cuál de estos tres significados se le quiere dar, de lo cual resultan obvias confusiones.

a) El "ser en cuanto ser" concreto.

A veces se usa el término "ser" refiriéndose a esa "realidad" que está en todos los entes y por la cual "son" o "existen". Es algo real, que está en los entes, como un último "constitutivo".

Por eso lo llamamos "concreto", que está ahí, en cada uno de los entes. Así, por ejemplo, cuando los filósofos presocráticos decían que el ser era "agua", "aire", "fuego", etc., se referían a algo concreto como último constitutivo de todos los entes.

b) El "ser en cuanto ser" abstracto.

La expresión significa aquí el "concepto" del ser. Dicho concepto fruto de una "abstracción" de nuestra mente, por la que se quiere hacer referencia al "ser", como el principio más indeterminado. El análisis del "concepto" del ser ha sido muy desarrollado por la filosofía escolástica.

c) El "ser en cuanto ser" subsistente.

Se significa aquí el "ser puro" separado o distinto de todo otro ser, que subsiste por sí, tiene la existencia por sí mismo. Por ello no es "constitutivo" de los entes como estructura óntica de su realidad intrínseca. Por eso a Dios se le llama el "Ser" por excelencia, el Ser que posee el grado supremo del ser, el ser puro, *esse purum* en terminología escolástica.

Este triple significado del ser permite precisar el uso del término y comprender mejor la realidad a que se refiere. Hemos propuesto por primera vez esta útil distinción en nuestro estudio *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, incluído en el volumen II de nuestras *Obras: Antropología filosófica in-sistencial*, ps. 151-153.

C) LA NADA

71. *Noción.* — Al *ser* se opone el *no ser*, o la *nada.* Evidentemente que al ser como apto para existir, se opone la nada como *lo que no puede existir*, lo imposible, lo absurdo: tal es, propiamente hablando, la nada.

Se trata de la nada en el sentido más estricto, una nada "metafísica" de un supuesto sujeto.

Pero al ser que existe actualmente, al ser como *participio verbal*, se opone también la *nada*, como *no existencia actual.* De lo que no existe actualmente decimos también que es *nada.*

La nada puede ser *absoluta* o *relativa*, según que niegue la existencia de toda realidad, o sólo de alguna realidad determinada. La nada absoluta no puede darse, porque por lo menos existe siempre el ser necesario, Dios.

La nada relativa puede ser *negación* y *privación.* La *negación* es la carencia de una perfección en un sujeto

incapaz, como la vista en las plantas. La *privación* es la carencia de una perfección en un sujeto que puede tenerla, y más aún, si debe tenerla: v. gr., la ceguera es una privación en el hombre; la ignorancia es una privación en el adulto.

72. *Declaración.* — A veces se ha querido ver en la nada un constitutivo del ser. Especialmente algunos análisis del existencialismo parecían indicar que la nada o bien constituye el ser o bien es su origen. Solamente en un sentido metafórico pueden entenderse estas expresiones, o bien dando a la nada un sentido diferente del que normalmente se le atribuye. La nada propiamente hablando, no es ni constitutivo ni origen del ser, sino su opuesto. El concepto de la nada es posterior también al concepto del ser: lo negativo es posterior a lo positivo.

D) El ser y las diferencias

73. *Declaración.* — El ser dice solamente la aptitud para existir, prescindiendo de toda determinación ulterior. Precisamente por su generalidad absoluta, el ser es el más universal de todos los predicados, es la realidad más universal, pues está participada y es básica en todas las realidades particulares. El ser como aptitud para existir se encuentra en todos los seres en que se halla fragmentada la realidad total.

Los seres singulares se diferencian entre sí por sus *determinaciones particulares*, que se llaman *diferencias*. Estas diferencias pueden ser más o menos universales, según que agrupen mayor o menor número de clases o grupos de seres o individuos. Las diferencias más universales son, según los escolásticos, la *aseidad* (atributo de Dios), la *abaliedad* (el depender de otro *ab alio*, esencia de creatu-

ras), la *perseidad* (diferencia de la sustancia, que existe por sí, *per se*) y la *inaliedad* (diferencia del accidente, que existe en otro, *in alio*).

E) PROPIEDADES DEL SER

74. *Noción.* — Analizando más detenidamente esta noción de aptitud para existir, encontraremos en ella tres propiedades que la acompañan necesariamente, es decir, tres *propiedades esenciales*, llamadas también *atributos* o *pasiones* del ser; estas propiedades se llaman trascendentales porque necesariamente acompañan al ser, y son tan universales como el ser mismo, es decir, afectan a *toda realidad.* Son la *unidad*, respecto del ser mismo; la *verdad*, con relación a la inteligencia; y la *bondad*, con relación a la voluntad.

1. *La unidad ontológica o del ser*

75. *Declaración.* — La *unidad del ser* consiste en que *todo ser es uno.* Lo uno suele definirse: lo que no está dividido en sí, y lo está de todo lo que no es él. Todo ser forma por sí mismo una unidad, de lo contrario no será un ser sino parte del ser.

Santo Tomás ha probado así la unidad del ser: "Todo ser es simple o compuesto. Lo que es simple es indiviso... Lo que es compuesto, mientras sus partes están divididas, no forma propiamente *un* ser, sino que constituye una multitud de partes sin coherencia alguna; solamente cuando ya están unidas y cuando forman el compuesto mismo se puede decir que éste tiene ser. De donde es manifiesto que el ser de toda cosa consiste en la indivisión; y de aquí que todo ser en cuanto mantiene su ser, mantiene también su unidad" (*De veritate*, q. 1, a. 1).

76. *Principio de unidad del ser.* — La unidad, como hemos visto, es *esencial al ser,* y consiste en la negación de la división interna y de la unión con otro ser como parte de él. Es decir, que el ser ha de formar un *todo,* una *totalidad,* y ha de presentarse *distinto, separado* de otros seres. De aquí fluye un principio esencial al ser que nosotros hemos llamado el *principio de unidad del ser*: "la unidad del ser no es algo que le convenga como cosa realmente distinta del mismo, sino que le conviene por su misma realidad". Así, podemos decir que todo ser es tal, uno y distinto de todo otro ser por su propia realidad, y no por una realidad distinta de él. Es evidente que un ser determinado, v. gr. un individuo, Sócrates, no puede ser tal individuo por algo realmente distinto del mismo Sócrates, sino por su propia realidad. Lo que no es la realidad de Sócrates, no puede constituír el *ser* ni la *unidad del ser* de Sócrates.

2. *La verdad ontológica o del ser*

77. *Noción.* — La *verdad ontológica* consiste en la realidad misma de cada cosa. Así decimos que es *verdadero vino* lo que en su realidad es vino, y no otra cosa.

Hemos dicho que la verdad ontológica dice relación al entendimiento. Porque por el mismo hecho de que todo ser tiene su verdad propia, su esencia determinada, es apto para que el entendimiento se lo represente, lo conozca. En realidad, esta verdad ontológica es como un "estar abierto" el ser hacia nuestra inteligencia, de manera que basta que ésta se ponga también en la dirección del ser para encontrarlo. Por eso mismo se dice que la verdad ontológica es la *inteligibilidad del ser.*

78. *Declaración.* — Todo ser tiene verdad ontológica, puesto que ha de ser en sí algo determinado; si no es, v. gr., verdadero vino será otra sustancia diferente, tendrá otra

verdad ontológica diferente de la del vino, pero alguna debe tener.

Además, todo ser, por tener su determinada verdad ontológica, puede ser conocido como tal, y de hecho todos los seres lo son al menos por la inteligencia divina.

79. *Fundamento metafísico de la verdad ontológica.* — Desde San Agustín todos los filósofos cristianos han explicado la verdad ontológica por la representación en cada ser de la idea divina que Dios se había formado de él y conforme a la cual lo creó. Así, la verdad ontológica está *en la conformidad de cada ser con la idea divina de él.* Nuevamente hallamos aquí la relación de esta verdad con la inteligencia (divina). A su vez, esta idea divina representa en alguna manera la perfección de la esencia divina y la *participa.* Es ésta una profunda explicación de la verdad ontológica, de la íntima relación que existe entre el ser y la inteligencia y el último fundamento de la verdad lógica: porque si es posible la conformidad del conocimiento con las cosas, es en virtud de esta íntima proporción y como parentesco metafísico que existe entre el ser y la inteligencia.

3. *La bondad ontológica o del ser*

80. *Nociones.* — *Bueno* es lo mismo que *perfecto*; esta bondad se llama "fundamental" o de la cosa en sí misma.

En otro sentido, *bueno* es lo mismo que *conveniente*; la "conveniencia" se llama bondad "formal", es decir, con relación a otro.

La bondad dice relación a la voluntad, pues, como dice Santo Tomás, el apetito o deseo es solamente de lo bueno.

81. *Declaración.* — Que el bien o lo bueno sea propiedad trascendental del ser se prueba porque todo ser es

perfecto, en cuanto que por su unidad es una totalidad por sí mismo, y por su verdad tiene una esencia determinada, lo cual siempre es algo *valioso* (bondad fundamental). Ahora bien, teniendo alguna bondad en sí mismo, puede ser apetecido como tal por otros seres (bondad formal).

II. PRINCIPIOS ONTOLÓGICOS

82. *Nociones.* — Después de haber investigado la esencia del ser y sus propiedades trascendentales debemos estudiar los principios ontológicos, esto es, *los primeros principios del ser.* Estos principios pueden ser de dos clases: *normativos* y *constitutivos.* Los normativos son las leyes por las cuales se rige el ser. Los constitutivos son los primeros elementos intrínsecos que constituyen el ser.

Los primeros principios normativos son el principio de contradicción y el de razón suficiente. Como ya indicamos sus fórmulas y su valor ontológico al tratar del problema crítico (n^os. 30 y sigs.), no nos ocuparemos de ellos nuevamente. Por eso, pasamos inmediatamente a tratar de los principios constitutivos del ser.

A) PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS DEL SER: ACTO Y POTENCIA

83. *Origen histórico.* — Los últimos principios constitutivos del ser, según la filosofía escolástica, son *el acto* y *la potencia.* El origen histórico de la teoría del acto y de la potencia se remonta a las primeras especulaciones de los filósofos presocráticos. Éstos se plantearon el problema del ser en relación con los cambios que experimentan las cosas sensibles. Quisieron explicarse estos cambios, la producción, la generación, la corrupción y la muerte de los seres, la diversidad de sustancias, y la trasmutación de

unas sustancias en otras. Unos negaron todo cambio sustancial (Parménides). Otros lo redujeron todo a cambios accidentales (Demócrito). Su principal dificultad consistía en que todo cambio sustancial es un paso del no ser al ser o del ser al no ser. Ahora bien, del no ser no se puede producir el ser, ni viceversa. La consecuencia era la negación de los cambios sustanciales y aun de todo cambio y diversidad. Aristóteles resolvió esta dificultad demostrando que del no ser simplemente no se puede producir el ser. Pero del *ser en potencia*, es decir, del ser que entraña en sí una potencialidad, puede producirse el *ser en acto.* Esta solución dio origen a la teoría aristotélica de la potencia y del acto, desarrollada luego especialmente por Santo Tomás y después de él por los escolásticos.

En realidad, Aristóteles quiso explicar los cambios de los seres materiales. Y su teoría del acto y potencia, corresponde de manera especial a la teoría de la materia y de la forma con que explicó los constitutivos y los cambios de los seres materiales. Vamos a indicar brevemente la estructura de esta teoría, tal como ha sido elaborada por los escolásticos.

84. *Nociones.* — *Acto* es lo mismo que *perfección. Potencia* es *la capacidad de producir o recibir un acto.* La capacidad de producir un acto se llama *potencia activa*; la de recibirla se llama *potencia pasiva.*

El acto puede ser *real* o *lógico*, según que se distinga realmente de la potencia (como el alma realmente distinta del cuerpo), o que se identifique realmente con ella (como la racionalidad que se identifica realmente con la animalidad en el hombre, y sólo se distingue por nuestra manera de concebirlas). El acto lógico se llama también *metafísico.*

Acto irrecepto es el que no está recibido en ninguna potencia. *Acto puro* es el que no está recibido en ninguna

potencia, ni contiene en sí por su parte alguna potencialidad para algún nuevo acto.

Acto mixto es aquel que tiene en sí alguna mezcla de potencia, por estar unido a alguna potencia o ser él, a su vez, potencia de un nuevo acto.

Acto formal es el recibido como forma en una potencia: v. gr., el *alma* es recibida por el cuerpo como forma. Este acto también se llama *informante.*

Acto entitativo es aquella perfección que no es recibida como forma, y consiste en la propia entidad. También se llama a veces acto existencial pero más impropiamente.

Acto limitado es el que tiene límites en su línea de perfección: v. gr., la sabiduría humana. *Acto ilimitado* el que es infinito.

85. *El problema.* — La teoría del acto y de la potencia contiene en sí muchos problemas; por ello, nos limitaremos a los más importantes: *a*) Ante todo, el problema central que trata de explicar es el *cambio de los seres*, no sólo el accidental, sino también el sustancial. Asimismo el de la *multiplicidad de los seres*: ¿cómo es posible que existan seres diversos entre sí y cuál es la manera de explicar esta multiplicidad? *b*) Otro problema es el de las *relaciones entre el acto y la potencia*: ¿cómo se comportan entre sí y cómo se estructuran para constituír el ser? Entre estas relaciones una de las más estudiadas por los escolásticos ha sido la llamada *limitación del acto por la potencia*: al parecer, la potencia ejerce una función limitadora del acto, pues siendo la potencia lo que recibe, parece que el acto ha de amoldarse a la capacidad del recipiente. Pero, además, se pregunta si para que la potencia pueda ejercer esta función limitadora, ha de ser una entidad realmente distinta del acto o no, o si más bien se necesita que estén ambos identificados en una misma realidad para que esa limitación del uno por el otro pueda ser efectiva.

86. *Opiniones.* — Acerca del primer problema todos los escolásticos están contestes en afirmar que la teoría del acto y de la potencia explica los cambios sustanciales y la multiplicidad de los seres.

Acerca del segundo problema las opiniones se hallan divididas: unos requieren la distinción real para que pueda existir limitación del acto por la potencia; otros, en cambio, la niegan. Ambas partes invocan en su favor la autoridad de Santo Tomás.

87. *Declaración.* — 1) *Todo ser mudable es potencial, es decir, compuesto de potencia y acto; el ser absolutamente inmutable es acto puro.*

Estas proposiciones son un corolario de las nociones mismas de acto y potencia. Todo cambio supone el tránsito de un estado a otro, sea sustancial o accidental, por el que se adquiere o pierde alguna perfección. Empero, la adquisición o pérdida de alguna perfección es un paso de la potencia al acto; luego el ser mudable está compuesto de potencia y acto. El ser absolutamente inmutable, al contrario, debe ser acto puro, porque si tuviera alguna potencialidad supondría la capacidad de recibir o de perder alguna perfección, es decir, la capacidad de cambio o mudanza, y dejaría de ser inmutable.

88. 2) *El problema de la limitación del acto.* — *¿El acto es limitado y es multiplicado por la recepción en una potencia real o lógicamente distinta de él?*

Expongamos los fundamentos de las dos opiniones discutidas entre los escolásticos.

Los que exigen la distinción real entre la potencia y el acto para que éste sea limitado y multiplicado, se fundan en que los conceptos de acto y potencia son entre sí irreductibles o totalmente diferentes: acto dice perfección, actualidad; potencia dice todo lo contrario, imperfección,

potencialidad. Ahora bien, es imposible que en una misma realidad simple puedan darse reunidos estos dos principios opuestos.

En cambio, los que niegan la necesidad de tal distinción, insisten en que no hay ninguna dificultad en que en una misma simple realidad se den esos dos principios, porque no son contrarios entre sí, antes bien, son complementarios y no ven ninguna dificultad en que se hallen unidos en una misma realidad que bajo un aspecto es considerada como potencia y bajo otro aspecto como acto. Además, cuando no existe unión de ambos en una misma realidad, no es posible que la potencia limite el acto, porque se daría el caso de una realidad, el acto, que tendría su propia determinación formal por parte de una entidad realmente distinta, cosa que no puede explicarse según el principio antes enunciado de la unidad del ser.

Notemos que en los casos en que el acto es realmente distinto de la potencia las opiniones están divididas consecuentemente en la forma de explicar la limitación del acto: v. gr., en el caso del alma, acto del cuerpo, potencia. Los primeros, según su teoría, explican las limitaciones del alma, aun la limitación entitativa y sustancial de ésta, por la recepción en la potencia, cuerpo, realmente distinta. Los segundos, en cambio, explican la limitación del alma por principios potenciales intrínsecos al alma misma.

Entre las veinticuatro tesis propuestas como doctrina de Santo Tomás por la Sagrada Congregación de Universidades y Seminarios, figura la siguiente: "El acto, como perfección, no está limitado sino por la potencia, que es la capacidad de perfección. Por tanto, en el orden en que es acto puro no puede existir sino ilimitado y único. Pero si es finito y multiplicado forma una verdadera composición con la potencia". Esta tesis en cuanto tiende a establecer una composición real, ha sido siempre y es discutida

entre los escolásticos. Prescindiendo de la composición real, la doctrina es admitida por todos.

89. 3) *Otras relaciones del acto y la potencia.* — *Lo que está en potencia no puede pasar al acto, sino mediante un ser* en *acto*, porque la potencia es pasividad.

Todo ser obra en cuanto está en acto.

Como la potencia pasiva corresponde al ser en potencia, así la potencia activa corresponde al ser en acto, es decir, todos los seres obran en cuanto están en acto y padecen o reciben en cuanto están en potencia.

La potencia se ordena al acto, o a recibirlo o a producirlo.

Es inútil la potencia que no se reduce o pasa al acto.

Un mismo ser respecto de lo mismo no puede estar a la vez en acto y en potencia. Se entiende, y es evidente en este sentido, que bajo un mismo aspecto y respecto de una misma perfección no puede estar un ser a la vez en potencia y acto. Pero una misma realidad puede toda ella ser a la vez acto y potencia bajo diversos aspectos.

90. *Importancia.* — La importancia de la teoría de la potencia y del acto puede ante todo verse por las muchas aplicaciones que tiene dentro de la filosofía escolástica. Veremos que la estructura metafísica del ser se va explicando por la composición de potencia y acto entre sus diversas capas ontológicas: éstas son la esencia y la existencia, la hipóstasis y la persona, la sustancia y el accidente, la materia y la forma. Sin embargo, no debe exagerarse tampoco su importancia. Por de pronto, no es *necesaria* para la fundamentación de las verdades de la fe, como algunos pretenden. Además, muchas de las relaciones entre el acto y la potencia no se pueden establecer *con certeza*, son discutibles, y aun entre los escolásticos no pueden pasar de meras hipótesis.

B) ESENCIA Y EXISTENCIA

91. *Nociones.* — *Esencia* es aquello por lo cual una cosa es lo que es. Por la esencia se nos indica la *especie* a que pertenece algún ser, expresada por la definición que nos da el género y la diferencia específica. Por ejemplo, la esencia de Pedro es su *humanidad*; cuando preguntamos qué es Pedro, la respuesta declara su *esencia*: es *hombre* (animal racional). Por eso la esencia se llama también "el qué" (*quid*) y en forma abstracta "quidicidad" (*quidditas*).

La esencia en el orden *real* está formada por los constitutivos realmente distintos que la integran (v. gr., cuerpo y alma en el hombre); en el orden *lógico* por los predicados esenciales (animalidad y racionalidad); esta esencia lógica se llama también *metafísica.*

Existencia es aquello por lo cual podemos afirmar de un ser que existe; es, pues, *la actualización de la esencia* porque por la existencia pasa la esencia del ser posible al ser actual.

92. *El problema.* — Dentro de la filosofía escolástica se le ha dado, sobre todo posteriormente a Santo Tomás, importancia al problema de si la distinción que debe establecerse entre la esencia y la existencia en las creaturas debe ser *real* o *lógica.* Para aclarar este problema deben distinguirse dos cuestiones:

1) ¿Debe admitirse *alguna distinción* entre la esencia y la existencia de las creaturas?

2) Esta distinción ¿*debe ser real* o *basta una distinción* simplemente *lógica*?

93. *Opiniones.* — 1) Respecto del primer caso, todos los escolásticos, con excepción de unos pocos, están concordes en que debe admitirse en las creaturas *alguna distinción* entre la esencia y la existencia. La razón se funda

en que la existencia no es necesariamente exigida por la esencia de las creaturas, ya que ésta es contingente. Esta contingencia requiere por lo menos una distinción lógica, la cual nos dice que la existencia no pertenece a las creaturas como esencia de ellas. Con esto se explica que las creaturas sean contingentes y que no existan necesariamente.

Así también se explica que en Dios la existencia sea necesaria, eterna e inmutable, porque no hay distinción en Dios, *ni siquiera lógica,* entre esencia y existencia *porque la existencia misma necesariamente pertenece ya a la esencia de Dios.*

Esto nos aclara la importancia que los escolásticos dan a esta tesis, porque por medio de ella se explica *la diferencia esencial que existe entre Dios y las creaturas* y se evita el panteísmo, que confunde en una misma línea a Dios y a las creaturas.

2) Respecto de la segunda cuestión, si dicha distinción ha de ser *real o basta una distinción lógica,* están también las opiniones de los escolásticos divididas, como en el caso anteriormente expuesto de la limitación del acto por la potencia. Remitimos a los lectores a aquel problema.

C) Los grados metafísicos

94. *Nociones.* — Además de la estructura esencia-existencia, existen dentro de la esencia misma otros estratos metafísicos, llamados por los escolásticos *grados metafísicos.* Éstos se comportan entre sí en la relación de *acto* y *potencia,* y por eso se dice que forman también una *composición metafísica.*

Grados metafísicos son aquellas determinaciones o predicados por los cuales se va clasificando la realidad en la

escala del ser dentro de un mismo individuo; v. gr.: *ser, sustancia, cuerpo, viviente, animal, hombre, individuo.*

Diferencias de los grados metafísicos son aquellas que contraen o determinan un grado superior por el inferior. Así la *animalidad*, agregada a *viviente*, lo determina a un grado inferior o más determinado en la escala del ser, es decir, *animal; corporeidad*, agregada a *sustancia*, lo determina el grado inferior *cuerpo*, por el que se diferencia el cuerpo de la sustancia espiritual. En el ejemplo citado más arriba las diferencias correspondientes son: *sustancialidad* o perseidad, *corporeidad, vida, animalidad, racionalidad* e *individualidad.*

Individuo es aquello que se opone a *universal* y, por tanto, no puede multiplicarse en la realidad; v. gr.: *Pedro, Pablo*, etc. El individuo es inmultiplicable, irreductible a toda otra realidad. La diferencia individual, que es la que constituye al individuo, se llama *individuación, singularidad, diferencia numérica* y ecceidad (del latín *ecce*, he aquí).

Esta individuación es algo intrínseco, pues por ella un individuo se distingue en su ser de toda otra realidad. Aun cuando exteriormente no aparezca ninguna diferenciación (v. gr.: dos monedas perfectamente iguales), interiormente se diferencian en sí numéricamente porque la una no es la otra; asimismo dos mellizos, aunque exteriormente no tuvieran ninguna señal física de diferenciación, sin embargo son *individuos diferentes*, porque en su realidad el uno no es el otro.

Pero generalmente nos servimos de ciertas *diferencias externas* para distinguir a los individuos, aunque estas diferencias no constituyen precisamente la individuación ontológica propiamente tal. Por ello, estos caracteres exteriores se llaman *notas individuantes extrínsecas.*

95. *Problema.* — Se preguntan los escolásticos qué clase de distinción existe entre los diversos grados metafísicos que constituyen la esencia de un mismo individuo; v. gr.: entre la *animalidad* y *racionalidad* en Pedro. Es cierto que la diferencia se comporta respecto del grado superior como *acto* respecto de la *potencia*: racionalidad respecto de animalidad es acto. Ahora bien, la distinción entre ambos ¿es *real* o lógica?

96. *Opiniones.* — Algunos escolásticos antiguos pensaron que los grados metafísicos en un mismo individuo son realidades diferentes, o entidades diferentes, es decir que entre uno y otro grado existe distinción *real.*

La escuela escotista sostiene que hay entre dichos grados una *distinción formal en la naturaleza de la cosa,* es decir, una distinción de formalidades que en la cosa misma se distinguen entre sí.

Pero generalmente los escolásticos afirman que la distinción entre los grados metafísicos es *solamente lógica,* pero *con fundamento en la realidad*

97. *Declaración.* — Si una diferencia cualquiera (v. gr.: la *racionalidad*) o un grado metafísico (v. gr.: *viviente*) en un mismo individuo, no están realmente identificados con los otros grados, resultaría que la racionalidad de Pedro sería una racionalidad *sin ninguna diferenciación en su propia realidad* y, por tanto, simplemente *universal.* Ahora bien, sabemos que el universal en cuanto tal no puede existir. En realidad, estamos en un caso de aplicación del principio de unidad del ser de que hablamos más arriba (nº 76).

D) EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

98. *Nociones.* — En el párrafo anterior hemos dado la noción de *individuo* e *individualidad,* y el sen-

tido de *individuación intrínseca* (o propiamente tal) y *extrínseca*.

La individuación puede ser también *formal* y *fundamental*. *Formal* es la que hemos definido anteriormente y es el último grado metafísico. La individuación *fundamental* es aquel principio o fuente o realidad de donde *se origina* para un individuo determinado su individuación.

99. *El problema.* — Como acabamos de ver, el individuo o la individuación es el último grado metafísico, y en consecuencia no se distingue realmente de los otros grados metafísicos en la realidad de un individuo determinado. Todos ellos, desde el concepto generalísimo de ser, hasta el más determinado de individuo, forman una realidad compacta, una sola entidad.

Pero se preguntan los escolásticos acerca del *fundamento* o del origen de la individuación: ¿en qué consiste este fundamento?, ¿dónde hay que encontrarlo?

100. *Opiniones.* — Santo Tomás, inspirándose en algunos textos oscuros de Aristóteles, y sobre todo en los comentaristas del Estagirita, encuentra el principio de individuación en la *materia*. De tal manera que en los seres que no son materiales, como los ángeles, no existen muchos individuos en una misma especie, sino que cada individuo agota su especie: en una palabra, no hay posibilidad de una pluralidad de individuos en la misma especie. En cambio, en los seres materiales, dentro de una misma especie puede existir pluralidad de individuos, porque las formas que determinan la especie pueden ser *recibidas en la materia*: ésta se fragmenta en muchas partes que entre sí no tienen más diferenciación que la numérica, y, al recibirse las formas en estas partes de materia sólo numéricamente diferentes, se hace posible la existencia de una pluralidad o multiplicación de individuos dentro de una misma

especie. Pero comoquiera que el principio de división de la materia es la *cantidad* o *extensión*, ésta entra también a constituír el principio de individuación, y así repite Santo Tomás la fórmula de que *la materia con las determinaciones de la cantidad* o *extensión* es el principio de la individuación.

Disputan los tomistas sobre la interpretación de esta fórmula de Santo Tomás: si la cantidad es juntamente con la materia el principio de individuación (interpretación de Capréolo y otros comentadores) o si el principio es propiamente la materia en cuanto dice una relación intrínseca a la cantidad (cardenal Cayetano).

Escoto y Suárez tienen en este punto opinión diferente de la de Santo Tomás: sostienen que el principio de la individuación es la entidad misma de cada ser y que no debe buscárselo fuera de él. Así, no es admisible buscar el principio de individuación de las formas en algo *realmente distinto de ellas*, cual es la materia. Mucho menos puede admitirse que la cantidad sea el principio de la individuación, ni siquiera parcialmente, puesto que la cantidad es algo *accidental*, y la individuación es algo *sustancial*, y es lo más característico de cada individuo. No puede establecerse así su principio en algo que es en último término accidental. Debe observarse que existen interpretaciones de Santo Tomás que le hacen coincidir fundamentalmente con Escoto y Suárez en este punto.

E) La sustancia y el accidente

Hasta ahora hemos tratado las aplicaciones de la teoría del acto y de la potencia en el orden *metafísico*. Vamos ahora a ocuparnos de sus aplicaciones en el orden *físico*. Éstas son, principalmente, el caso de *la sustancia y el accidente*, de *la materia* y *la forma sustancial*. Pero al tratar de la sustancia nos ocuparemos también del problema de la

persona y de los temas relacionados con ella: *la naturaleza y la hipóstasis.*

101. *Nociones.* — *Sustancia* es el ser que existe *en sí mismo*, y no en otro ser. *Accidente* es el que necesariamente debe existir *en otro* ser. Penetrando en el espíritu y en el sentido de estas dos definiciones escolásticas, veremos que la sustancia es un ser que *no está ordenado principalmente por su naturaleza a perfeccionar a otro ser totalmente distinto.* El accidente, al contrario, *está ordenado principalmente por su naturaleza a perfeccionar a otro ser totalmente distinto y en el cual debe existir como en su sujeto.* Es sustancia un *árbol*, un *hombre.* Son accidentes el color, la figura, la ubicación en el espacio, etc., entidades que no pueden existir aisladas sino en otras entidades subsistentes, la pared, el animal, el hombre, etc.

La sustancia puede ser *primera* o *segunda: sustancia primera* es la que acabamos de describir y se contrapone al accidente. *Sustancia segunda* es la sustancia primera pero *considerada universalmente*; v. gr.: el *hombre*, en general.

La sustancia puede ser *simple y compuesta.* La primera no tiene partes realmente distintas (v. gr.: *Dios*, el *ángel*, el *alma humana*); la *compuesta* consta de partes *realmente distintas* (v. gr.: el *hombre*, que consta de *alma* y *cuerpo*).

Sustancia completa e incompleta: completa es la que por su naturaleza está ordenada a existir separada de toda otra sustancia. *Incompleta* la que naturalmente debe existir unida a otra sustancia; v. gr.: el *alma humana*, que debe unirse al cuerpo por lo menos al principio de su existencia; o el *cuerpo*, que no puede existir sin el alma. La sustancia incompleta se diferencia del accidente porque aquélla no se ordena principalmente a la perfección de la otra sustancia incompleta, sino a constituír un *todo*, en el cual con el mismo derecho subsisten las dos sustancias incompletas.

El accidente, en cambio, se destina principalmente a la perfección del sujeto en que ha de existir: el *color*, al adorno de la pared.

102. *Problema.* — La teoría de la sustancia y del accidente fue propuesta primeramente por *Aristóteles*, quien distinguió entre los cambios sustanciales y accidentales, refiriéndose éstos a los cambios que dejan permanente la *sustancia* del sujeto. Ésta permanece idéntica a través de los diversos cambios accidentales. El problema principal es *si esta teoría responde a la realidad o no.*

103. *Opiniones.* — Han negado la teoría de la sustancia o la han desfigurado con mucha frecuencia los filósofos no escolásticos.

Para los *dinamistas* la realidad de las cosas consiste en movimientos, acciones y reacciones, sin que exista un sujeto permanente.

Locke sólo acepta *cualidades*, que percibimos por los sentidos. La sustancia es una ficción mental, como sujeto que existiría bajo esas cualidades.

Hume sólo concede realidad a los fenómenos que percibimos por los sentidos, y aun éstos trasformados por nuestras facultades sensitivas. La sustancia es sólo fruto de nuestra imaginación. Es la actitud fenomenista. *Kant* afirma que la sustancia es una categoría subjetiva de nuestra manera de pensar.

Modernamente se ha insistido en un tipo especial de dinamismo, llamado *actualismo*, y aplicado especialmente al hombre: no existen más que actos y cualidades transitorias, sin que sea posible llegar a probar la existencia de un sujeto sustancial.

Los escolásticos han sostenido siempre y unánimemente el valor objetivo de la teoría de la sustancia y accidente. Le dan una importancia fundamental, ya que, negada la

sustancia, la realidad tendría que reducirse a meros fenómenos o apariencias sin un sujeto de ellas. De aquí al idealismo no hay más que un paso: se pone en contingencia el realismo de nuestros conocimientos y, por tanto, el valor de todos los principios metafísicos, con las consecuencias en el orden práctico que apuntamos al tratar de la teoría del conocimiento (nº 57). En especial tratándose del hombre, las consecuencias trascienden al orden moral, ya que si se niega la existencia de un sujeto sustancial, no es posible explicar la *libertad* y la *responsabilidad* moral. Porque si no existe ahora el mismo sujeto que existía cuando se cometió la acción, no existe ningún responsable auténtico de ella después que la acción ha pasado.

104. *Declaración.* — La teoría de la sustancia y del accidente se funda precisamente y ante todo en la *experiencia.* Primero en nuestros *hechos de conciencia,* pues por una parte percibimos nuestra actividad psíquica, fluyente y transitoria, pero a la vez conocemos un sujeto que permanece idéntico a través del tiempo, el yo, que se atribuye tanto los actos presentes como los pasados. Comoquiera que este sujeto existe *por sí mismo,* es de orden sustancial.

La *experiencia externa* nos lo demuestra igualmente. Un cuerpo puede cambiar de color o de figura, y, sin embargo, decimos que permanece *el mismo ser en lo sustancial.* El cambio de posición es un cambio que evidentemente no altera la sustancia de la cosa. En todos estos casos, a lo que constituye la característica diferencial *permanente* de una realidad respecto de otra, lo llamamos precisamente *sustancia.* En realidad, el concepto de sustancia y de accidente está inspirado en una interpretación inmediata de los hechos de experiencia que no pueden explicarse sin una teoría como ésta.

Tal vez una de las mayores dificultades contra la teoría proviene de que la estructura interna de los cuerpos, a la luz de los modernos descubrimientos de la física nuclear, no corresponde en sus líneas fundamentales a la *imagen* de sustancia que se formaron Aristóteles y los escolásticos del siglo XIII o XVI. Para éstos la sustancia material era como una masa amorfa exteriormente revestida o afectada por los accidentes. Actualmente este concepto o imagen de la sustancia material no se puede sostener. Pero el *concepto de sustancia* como tal es mucho más elástico, y si se limita a la necesidad de postular un *sujeto permanente* de los cambios, es todavía la única explicación de los hechos.

F) NATURALEZA, HIPÓSTASIS Y PERSONA

105. *Nociones.* — Por estar incluídos en el concepto de sustancia, por pertenecer a la misma categoría de la sustancia, debemos dar algunas nociones escolásticas de *naturaleza, hipóstasis y persona.*

Naturaleza es la esencia misma de una cosa *en cuanto es principio de actividades.* En realidad, *esencia, sustancia* y *naturaleza* son lo mismo; pero la *esencia* nos indica la especie a que un ser pertenece; la *sustancia* nos indica su carácter de sujeto que existe en sí mismo; la *naturaleza* nos lo presenta como principio de su actividad.

Hipóstasis es una sustancia singular y completa, que por lo mismo es naturalmente incomunicable y de hecho no está comunicada a otra sustancia. Como se ve, la hipóstasis es un *sujeto* por excelencia, es decir, *existe por sí* y *no por otro*, como dice Santo Tomás (*Suma teológica*, P. I, c. 29, a. 2, c), y por eso se llama también *subsistencia*; el sujeto perfecto es el individuo, en otras palabras, la sustancia singular, porque ni siquiera se comunica a la manera de lo universal. Finalmente, tiene que ser sustancia

completa, porque la incompleta no es un sujeto perfecto: y debe estar *incomunicada,* porque aunque la sustancia completa singular sea naturalmente incomunicable, si de hecho se comunicase a otra sustancia completa de la cual dependiese por milagro contra las leyes naturales, dejaría de subsistir por sí misma y no sería hipóstasis. *Hipóstasis* son todos los individuos completos, tanto racionales como irracionales; v.gr.: este hombre, Pedro, Juan, este animal, esta planta, etc. No son hipóstasis los accidentes, ni las sustancias incompletas (por eso el alma humana *sola* no es hipóstasis, sino el *hombre completo*), ni las *partes* de un todo sustancial (v.gr., un brazo no es hipóstasis).

Persona es la *hipóstasis de naturaleza racional.* De manera que toda hipóstasis basta que sea racional para que ya sea persona. Son personas (hipóstasis racionales) un ángel, un hombre, una persona divina. Boecio definió la hipóstasis con una fórmula que se ha hecho célebre: "Sustancia individual (hipóstasis) de naturaleza racional (intelectual)" (*De persona et duabus naturis,* c. 3).

106. *Problema.* — Entre los diversos problemas sobre la persona debemos referirnos a dos principales: el de la sustancialidad de la persona y el de la relación entre la persona y el individuo. La persona ¿es algo sustancial, tal como se ha definido, o no?

107. *Opiniones.* — *a*) Han negado la sustancialidad de la persona los actualistas, a quienes nos hemos referido al tratar del valor objetivo del concepto de sustancia. Éstos hacen consistir la personalidad en cuanto tal en la *conciencia:* entre los antiguos Kant, Wolff, Günther, y entre los modernos los *actualistas,* especialmente en el campo de la psicología. Otros han hecho consistir la personalidad en la *voluntad* y en la *libertad.*

Pero ni la conciencia ni la libertad pueden existir con independencia del sujeto que es consciente o libre, y, por tanto, sólo se puede hablar de la conciencia o de la libertad como constitutivos de la persona en cuanto que el sujeto capaz de tener conciencia y realizar actos libres es la persona. Ésta es la explicación común de todos los escolásticos, bien fundada en la *realidad.*

b) Respecto del segundo problema, algunos autores modernos, incluso escolásticos, han querido ver una distinción en el hombre entre individuo y persona. Esta diferencia no se halla en Santo Tomás, para quien la persona es precisamente *el individuo llevado hasta la máxima perfección en su individualidad* (*Suma teol.*, P. I, c. 29, a. 2). Tampoco tiene, a nuestro parecer, una base metafísica, ya que los mismos fundamentos metafísicos constitutivos del individuo como hipóstasis son también los de la persona, agregando el de *racional.* Lejos de haber oposición entre individuo y persona, la persona es el individuo por excelencia.

G) LA MATERIA Y LA FORMA

Además de la composición física sustancia-accidente, admiten los escolásticos la de materia y forma, composición física aplicada a los seres materiales.

108. *Nociones.* — La teoría de la materia y forma, como compuestos sustanciales de los cuerpos, fue pensada por Aristóteles para explicar los cambios profundos del mundo físico, es decir, los llamados cambios sustanciales.

Forma es la parte que determina la especie de un compuesto sustancial.

Materia es el elemento indeterminado en que se recibe la forma. Así, por ejemplo, hablando según las apariencias inmediatas, si suponemos que el oro y la plata son

dos sustancias diferentes, veremos en ellas un elemento común, ambos son *cuerpos*, y otro elemento *diferencial*: oro y plata. El elemento diferencial es la forma, el elemento indiferenciado es la *materia*.

Cuando se realizan *cambios sustanciales* lo que acaece es un cambio de formas sustanciales, permaneciendo siempre la misma materia, como sujeto de ellos.

Justamente hablando, la materia y la forma se aplican al orden *sustancial*; pero por extensión también se habla de formas accidentales, es decir, a los accidentes se los considera como *formas* que determinan también a las sustancias, en sus modificaciones y perfecciones transitorias o accidentales. Entonces la *sustancia completa es materia*, pero se llama *materia segunda*, para distinguirla de la materia, respecto de la forma sustancial, denominada *materia primera*.

Materia primera, pues, es la *sustancia incompleta que ha de ser determinada por la forma sustancial para constituír la sustancia completa corporal*.

Materia segunda es la *sustancia completa* formada por la materia primera y la forma sustancial, que todavía puede ser determinada por las formas accidentales.

109. *Problema.* — Entre los problemas más importantes relativos a la materia y forma se presenta ante todo el del valor mismo de la teoría. En realidad, los cuerpos ¿están constituídos por ese doble principio sustancial, o bien la explicación ha de ser otra?

110. *Opiniones.* — Niegan la teoría directamente los *dinamistas*, para quienes los cuerpos están constituídos por *fuerzas puras*, por *energía pura*, sin ningún sujeto que sea soporte de dicha energía.

Se oponen también a la teoría los *atomistas*, que explican la constitución de los cuerpos no por ese doble ele-

mento, sino por átomos diversamente combinados entre sí: la posición de los átomos, las diversas influencias de unos respecto de otros explicaría las diferencias de los cuerpos. Como se ve, en esta teoría no existe una diferencia propiamente sustancial en el sentido en que la entendían los escolásticos, sino tan sólo *accidental*, puesto que siempre existirían los mismos elementos sustanciales primarios (átomos) y cambiaría solamente la posición y la figura, etc., es decir, los accidentes. Esta teoría, que tuvo fervientes partidarios entre los presocráticos, ha sido preferentemente sostenida por los científicos, y sobre todo modernamente, después de los descubrimientos sobre la estructura íntima de la materia, parece responder más exactamente a las experiencias y resultados de las ciencias físico-matemáticas.

Los escolásticos antiguos sostuvieron unánimemente la teoría de la materia y forma, tal como la había propuesto Aristóteles. Cuando en los siglos XVII y XVIII el atomismo recobró nuevos argumentos, algunos escolásticos se inclinaron hacia esa teoría; pero, no obstante, en su mayor parte permanecieron fieles a una interpretación literal de Aristóteles.

Modernamente no faltan tampoco escolásticos que se mantengan en esta actitud tradicional. Aunque ya muchos, por el peso de los argumentos científicos, o bien han abandonado la teoría de la materia y forma aristotélica, o por lo menos exigen una interpretación muy mitigada de ella, y que ciertamente no corresponde a la concepción de los escolásticos antiguos y de Aristóteles sobre la constitución de los cuerpos. La mitigación que imponen a la teoría tradicional es la de reducir el doble elemento materia y forma a los últimos elementos constitutivos de la materia, ya sea el átomo, o bien las últimas partículas en que éste se descompone. O bien en dichas últimas partículas ven una composición de un doble elemento que podría corres-

ponder a la materia y forma, o finalmente admitirían un tipo doble de partículas originarias (v. gr., *positivo* y *negativo*), por cuyas diversas combinaciones y reacciones podría explicarse la diversidad de los cuerpos. Como se ve, esta explicación dista mucho de la teoría clásica aristotélico-escolástica, y de la explicación que por ella se daba de la generación y corrupción o de los cambios sustanciales.

111. *Observación.* — De todos modos, conviene observar que la teoría de la materia y de la forma no puede pasar del plano de una hipótesis que reclama su confirmación científica. Los antiguos olvidaron esto con frecuencia y la consideraban evidente. Según los experimentos modernos, la actitud más lógica parece un tipo de interpretación mitigada de la teoría, que admite como posible la estructura atómica de los cuerpos *no vivientes*, pero que todavía conserva argumentos decisivos para mantener la teoría de la materia y de la forma tratándose de los cuerpos *vivientes*, tanto con vida sensitiva como vegetativa, y mucho más con vida intelectual.

III. LAS CATEGORÍAS DEL SER

A) PRIMERAS DIVISIONES DEL SER

Luego de haber investigado los constitutivos intrínsecos del ser en general (acto) y del ser limitado (acto y potencia) en sus diversos planos metafísicos (esencia y existencia, grados metafísicos, individuación, naturaleza y persona) y físicos (sustancia y accidente en todos los seres finitos, materia y forma en los seres materiales), pasamos ahora a estudiar otros problemas generales acerca del ser: las *categorías*, la *univocidad y analogía del ser*, y finalmente las *causas* del ser.

112. *Nociones.* — *Categoría,* en terminología aristotélica, significa aquello que se afirma o predica del sujeto, y viene del griego κατηγορέω, predicar, o afirmar un atributo de un sujeto. En latín se llama precisamente, partiendo de la misma raíz latina, *predicamentum.*

Categorías del ser son aquellos *predicados* o *géneros más universales* en los que se puede dividir a los seres reales.

Aristóteles dividió estos géneros supremos en diez clases o categorías:

Sustancia, como hombre y caballo; *cantidad,* como doble, triple y extenso; *cualidad,* como blanco y ciencia; *relación,* o lo referido a otro, como mejor y peor *ubicación,* como estar en el liceo o en la plaza; *cuándo,* como ayer o mañana; *estado,* como estar sentado o de pie; *hábito* o vestido, como llevar armadura; *acción,* como cortar; *pasión,* como ser cortado.

Como es fácil ver, estas categorías se dividen en dos grandes grupos, sustancia y accidente, comprendiendo éste las nueve últimas.

Evidentemente que estas categorías pueden subdividirse (v.gr.: la sustancia, en material e inmaterial), pero se trata aquí solamente de precisar las categorías o géneros o divisiones del ser *más universales* o *supremas.*

113. *El problema.* — Se pregunta si esta división del ser en diez categorías es completa o perfecta, y en qué sentido debe entenderse la universalidad con que se aplica al ser.

114. *Opiniones.* — Respecto de lo primero hay que notar que es muy difícil demostrar que esta división del ser es perfecta. Por tal razón, no han faltado en la historia de la filosofía críticas a la división aristotélica e intentos de nuevas divisiones de las categorías. Pero estas nuevas divi-

siones, como la de Kant en doce, son mucho más imperfectas que la de Aristóteles.

Debido a esto, los escolásticos han mantenido como la más apta y la más probable la división aristotélica, de uso práctico, pero sin pretender que sea perfecta. El mismo Aristóteles señala a veces ocho categorías en vez de diez.

115. *Las categorías del ser y Dios.* — Acerca del segundo problema, es decir, si las categorías abarcan *todo el ser real*, o solamente *el ser finito*, la mayoría de los escolásticos sostienen que éstas deben aplicarse solamente a los seres finitos, porque el ser infinito, Dios, debe estar por encima de toda categoría común con los seres creados. Sin embargo, no han faltado entre los escolásticos quienes acepten que algunas categorías son aplicables a Dios, principalmente la de *sustancia*. Evidentemente que el concepto propio de sustancia es aplicable a Dios en sentido *propio*, en cuanto sustancia significa un ser que existe en sí mismo, prescindiendo de su relación a los accidentes. En este caso no habría dificultad en admitir que la categoría de sustancia es común a Dios y a las creaturas. Pero, si por esta categoría se entiende ya la sustancia con la imperfección propia de los seres creados en los cuales siempre se da con limitación y con perfecciones accidentales, es evidente que no se puede aplicar esta categoría a Dios. Como se ve, es cuestión de entenderse sobre la significación del término "sustancia" al ser colocado en las categorías.

B) UNIVOCIDAD Y ANALOGÍA DEL SER

116. *El problema.* — Se han preguntado ya desde antiguo los escolásticos si el concepto del ser es unívoco o análogo respecto de los seres, y, especialmente, respecto de las primeras divisiones del ser: Dios y las creaturas, la sustancia y el accidente.

El problema de la univocidad y de la analogía del ser es en parte lógico y en parte metafísico, porque se refiere tanto al sentido propio del *término* ser (lógica) como a su *contenido* y *realización* en los seres (metafísica). Así unos autores lo tratan en la lógica y otros en la metafísica.

117. *Nociones.* — Según Aristóteles, son *unívocos* aquellos términos que tienen un *nombre común y lo significado por el nombre es lo mismo.* Es decir, tienen un nombre común y el nombre mantiene siempre un mismo significado al ser aplicado a diversos sujetos.

Equívocos son los que tienen un *nombre común pero una significación diversa*; v.gr.: *osa,* aplicado a un animal y a una constelación.

Análogos, que Aristóteles no consideró porque los incluyó entre los equívocos, son los términos que tienen *un nombre común pero su significado es en parte el mismo y en parte diverso*; v.gr.: *sano,* aplicado a la medicina y al color.

La analogía puede ser de *atribución* y de *proporcionalidad.* En la primera el nombre común y la cosa significada es lo mismo, pero se aplica en un caso primariamente, y en los otros, por relación al primero; v.gr.: sano se dice primariamente del ser animal o viviente; en cambio, del color, de la medicina, etc., por relación al ser viviente.

Analogía de *proporcionalidad* es aquella en que la razón significada es la misma sólo proporcionalmente; así, por ejemplo, el prado es sonriente en una forma parecida o proporcional a lo que sucede en el hombre cuando decimos que sonríe. El término "sonriente" es análogo con proporcionalidad al hombre y al prado.

La analogía puede ser *intrínseca* o *extrínseca,* según que la razón significada por el nombre se halle intrínsecamente en todos aquellos a quienes se atribuye o no.

Asimismo, puede ser *real* y *lógica*. Es *real* cuando la analogía (atribución o proporcionalidad del nombre) expresa lo que se halla en las mismas cosas y tal como en ellas se halla.

Es *lógica* si el término no expresa su objeto tal como se halla en las mismas cosas sino concebido *abstractamente*, es decir, con prescindencia de la manera con que realmente existe en las cosas.

118. *Las opiniones*. — Todos los escolásticos y todos los filósofos cristianos están de acuerdo en que el ser en el *orden real*, y en el orden *metafísico*, tomando esta palabra en el sentido *ontológico*, es *análogo*, respecto de Dios y de las creaturas, de la sustancia y del accidente. Esto es evidente, por cuanto tal como en la realidad el ser es en Dios y en las creaturas, aunque todos son seres, sin embargo, el ser de Dios es infinito, necesario, perfectísimo, etc., y el de las creaturas es contingente, dependiente de Dios, limitado, imperfecto, etc. Hay, por tanto, una diferencia esencial entre *la realidad* del ser de Dios y *la realidad* del ser de las creaturas. Esta analogía en el orden real, metafísico u ontológico es necesario mantenerla, pues de lo contrario se suprimiría la diferencia esencial entre Dios y las creaturas y se caería en el panteísmo, según el cual toda la realidad es de un mismo tipo *esencialmente*, es decir, *ontológicamente unívoca*. Tal fue el panteísmo de un Parménides, un Spinoza o un Hegel.

En el *orden lógico* los escolásticos no coinciden acerca de si el concepto de ser es *unívoco* o *análogo* respecto de Dios, de las creaturas, de la sustancia y del accidente. Santo Tomás ha defendido la analogía del ser simplemente. Al paso que Escoto ha sostenido que en el orden lógico el ser es unívoco y debe ser unívoco.

Las razones de Santo Tomás se fundan en que el ser de Dios es infinito y el ser de las creaturas es limitado, y

en consecuencia, cuando aplicamos el nombre de ser a Dios lo aplicamos en un sentido diverso del de las creaturas. Lo mismo se diga de los conceptos de sustancia y accidente.

Escoto opina que en la realidad el ser de Dios es diferente del ser de las creaturas, pero cuando decimos "Dios es ser" y "la creatura es ser", solamente queremos significar el *concepto abstracto de ser en cuanto tal*, es decir, la aptitud para existir, y en este sentido se aplica igualmente y propiamente a Dios que a las creaturas, pues son propiamente "aptos para existir o seres", cumpliéndose así la definición del término unívoco: el nombre es el mismo y el sentido es el mismo.

C) SER POSIBLE Y SER ACTUAL

119. *Nuestra experiencia.* — La experiencia del nacimiento y de la muerte de los seres, de su continua sucesión y de sus cambios nos da la noción del ser posible y del ser actual, algo así como si fueran dos estados típicos del ser. Concebimos los seres antes de que existan en un estado como preparatorio para la existencia en el que tienen una *disposición para existir*: no son, pero *pueden* ser; en cambio, cuando ya *son*, decimos que *existen*.

120. *Nociones.* — Posible es lo que *puede existir pero todavía no existe. Imposible* es lo que *no* puede existir. *Posibilidad* es aquello por lo que algo es posible.

La *posibilidad* puede ser extrínseca o intrínseca; la primera es *exterior* al ser (v.gr.: la causa eficiente que puede producirlo); la segunda es *interior* al ser mismo, algún elemento o constitutivo intrínseco al ser.

El problema: supuesto que el ser se halla en doble estado de posibilidad y existencia, el problema más importante es el que se pregunta sobre la posibilidad misma:

¿en qué consiste? ¿Solamente en la posibilidad extrínseca o hay algún otro elemento intrínseco al ser como constitutivo de su posibilidad? ¿Cuál es este elemento?

121. *Opiniones.* — Han sostenido que solamente existe la posibilidad extrínseca los que han exagerado la voluntad y omnipotencia Divina, afirmando que es posible aquello que Dios quiere y puede hacer y que es imposible aquello que Dios no quiere o puede. La posibilidad de los seres consiste, por tanto, en la voluntad y en la omnipotencia de Dios. Algunos Santos Padres, v.gr., San Pedro Damiano, tienen frases en este sentido. También se atribuye esta opinión a Descartes. La opinión común de los escolásticos hace consistir la posibilidad propiamente tal en un elemento intrínseco al ser, es decir, en la coherencia de sus constitutivos o predicados; en otras palabras, en que *no haya contradicción interna entre los constitutivos de un ser.* Así las cosas son posibles anteriormente a la omnipotencia de Dios, por su intrínseca coherencia. La omnipotencia Divina consiste precisamente en que se extiende a todo aquello que es posible, es decir, que no implica contradicción.

122. *Declaración.* — *La posibilidad intrínseca consiste en la coherencia de los predicados o atributos esenciales de un ser.* Supuesta esta coherencia, ya puede decirse que el ser es posible; si no se da tal coherencia, el ser es contradictorio en sí mismo, y, por tanto, imposible, aun para Dios, a no ser que se admita el absurdo de que Dios puede hacer cosas contradictorias.

Pero *el "último fundamento" de la posibilidad intrínseca de los seres es la esencia Divina.* Efectivamente, en la hipótesis de que Dios no exista, el mismo concepto de ser contingente resulta contradictorio, puesto que "ser contingente" es aquel que depende del ser necesario. Supri-

mido el ser necesario, se suprime por lo mismo la posibilidad misma de los seres contingentes, no solamente porque ya no existe la omnipotencia divina, sino porque se ha suprimido la esencia misma del ser necesario.

IV. LAS CAUSAS DEL SER

123. *Importancia.* — Después de haber estudiado el ser en sí mismo, debemos completar la investigación del ser, preguntándonos por su origen y su fin. ¿De dónde viene el ser y dónde va el ser? Problemas de suma importancia para el conocimiento del ser mismo, y, por tanto, para la metafísica. La elucidación de las causas del ser responde a estos interrogantes.

La importancia del estudio de las causas es vital para la filosofía, la teología y las ciencias. En la filosofía es necesario recurrir continuamente al principio de causalidad para explicarnos los fenómenos con el fin de averiguar la naturaleza de las cosas. Muchas de las conclusiones de la cosmología y de la psicología se fundan en el principio de causalidad. La naturaleza de los cuerpos y del alma humana la deducimos en gran parte por sus manifestaciones externas y efectos. En la teodicea los argumentos clásicos de la contingencia del mundo se fundan en el principio de causalidad. En teología la existencia de la religión sobrenatural se funda principalmente en el hecho de los milagros, cuya única explicación causal es Dios. Finalmente, las ciencias naturales y físico-químicas suponen siempre el principio de causalidad, y actúan conforme a ese principio: buscan las causas de los fenómenos, y suponen que una vez halladas las leyes generales éstas van a obrar indefectiblemente conforme al principio de causa y efecto. A pesar de ello, no pocos hombres de ciencia y filósofos modernos han ne-

gado el principio de causalidad, sin atender a la falta de lógica que en la práctica esta negación implica. Examinaremos más adelante los fundamentos de esta actitud.

A) Causa en general

124. *Nociones.* — *Causa* es aquello que *infunde el ser a otro.*

La causa se distingue de la *condición* porque ésta no da el ser, sino que es solamente un requisito necesario para que la causa lo dé; v.gr.: el fuego es la causa del incendio, pero la *aplicación* del fuego es *condición* para que el fuego pueda quemar.

Ocasión es aquello a cuya presencia se hace algo; difiere la ocasión de la condición porque la ocasión no es necesaria para que la causa obre; en cambio, la condición es necesaria.

Razón suficiente es aquello de donde se deduce o se explica algo. Así, la razón suficiente de la inmortalidad del alma es su espiritualidad. Como se ve, la razón suficiente se diferencia de la causalidad en que aquélla no da necesariamente el ser, sino que simplemente nos da una explicación, ya sea en el orden real o bien en el orden lógico. Por supuesto que toda causa es una razón suficiente porque nos da la razón de ser del efecto, pero no toda razón suficiente es necesariamente de tipo causal.

125. *División.* — La causa se divide en *intrínseca* y *extrínseca: intrínseca* es la que constituye el efecto como parte de él; v.gr.: el *alma* y el *cuerpo* son causas intrínsecas o constitutivas del hombre. *Extrínseca* es la que produce el efecto pero no lo constituye; v.gr.: la *voluntad* respecto de sus actos.

Aristóteles distinguió cuatro géneros de causas: *eficiente, final, material* y *formal. Causa eficiente* es la que

con su acción produce el efecto (v.gr.: la *voluntad* respecto de sus actos); *causa final* es el fin por el cual obra la causa eficiente (v.gr.: la *ciencia* para el estudiante); *causa material* es la que constituye el efecto como parte determinada (v.gr.: el *cuerpo* en el hombre); *causa formal* es la que constituye el efecto como parte determinante (v.gr.: el *alma* en el hombre, la cual determina el cuerpo a la especie de cuerpo humano).

Además de estas causas merece señalarse por su importancia la *causa ejemplar* que en Platón se llamó *idea*, y es aquella a cuya imitación se produce el efecto; v. gr.: el *modelo*, según el cual el artífice produce la obra de arte.

Como se ve, la causa material y formal aristotélicas son causas que coinciden con la materia y la forma. De ellas hemos tratado anteriormente (n^os. 108 a 111).

Vamos, pues, a ocuparnos ahora de las otras causas, eficiente, final y ejemplar.

B) CAUSA EFICIENTE

126. *Problemas.* — El principal problema acerca de la causa eficiente es sobre su valor metafísico. ¿Existe en realidad la causalidad eficiente? ¿Puede esta causalidad elevarse a principio de manera que sea cierto el llamado principio de causalidad: *"no se produce ningún ser nuevo o ninguna nueva realidad sin que haya una causa del mismo"*?

127. *Opiniones.* — Han negado el valor de nuestro concepto de causa, y, por consiguiente, del mismo principio de causalidad, algunos filósofos antiguos y no pocos de los modernos pensadores y científicos. Entre los antiguos debe citarse a *Hume*. Los modernos han intentado demostrar, en virtud de ciertos hechos científicos, que no

siempre se cumple el principio de causalidad; en consecuencia, éste y nuestro concepto de causa carecen de valor. Sólo se puede hablar de una cierta sucesión de fenómenos conforme a determinadas leyes *estadísticas,* pero ignoramos si existe esa íntima relación metafísica de causalidad entre los fenómenos y lo que llamamos causas de ellos.

Los escolásticos, siguiendo a Platón y Aristóteles, han sostenido siempre y unánimemente el valor objetivo de nuestro concepto de causa y del principio de causalidad. Declaremos sus fundamentos.

128. *Declaración.* — Primeramente debemos atender a los *hechos de experiencia.* *a*) Por la *experiencia externa* vemos que un fenómeno sucede a otro necesariamente, y esto de manera inevitable, *cierta*; así, por ejemplo, si golpeo con suficiente fuerza un cristal, éste se rompe; un carruaje tirado por caballos se mueve; un peso mayor que otro inclina la balanza de un lado; etc.

b) A estos hechos exteriores debemos agregar la experiencia de *nuestros hechos de conciencia.* Comprobamos que a determinado esfuerzo nuestro corresponde otro determinado fenómeno de conciencia; asimismo, movemos nuestros miembros según nuestra voluntad y después de cierto esfuerzo realizado para ello; etc. Estos actos se suceden entre sí según una relación *necesaria,* de manera que puesto el primero necesariamente se sigue el segundo. Más aún, experimentamos que *esta sucesión no es puramente temporal,* como la de un tren que pasa luego de otro según el horario, sino de *distinto orden,* debido al *influjo* de un hecho en otro. Este *influjo* es precisamente la *causalidad.*

Hume, a quien siguen muchos modernos científicos, pretende que únicamente tenemos experiencia de la sucesión de los fenómenos, y no de la realidad metafísica de la causalidad de unos sobre otros. Esta dificultad se resuelve

así: *a*) Tratándose de nuestros hechos de conciencia no solamente percibimos la sucesión de los fenómenos, sino nuestra misma actividad, nuestro mismo esfuerzo, que es precisamente la causalidad y el influjo. *b*) Tratándose de los hechos externos de experiencia, la constancia en la sucesión de los fenómenos no puede tener otra explicación suficiente; y la razón teórica es convincente al respecto: la explicación de esos cambios procede del influjo de otro ser o de la nada; no puede proceder de la nada, puesto que de la nada absoluta nada puede salir; luego han de proceder del influjo de otro ser; y en este caso el ser se llama *causa* y el influjo *causalidad*. Con esto queda comprobado también el principio de causalidad en su valor universal, puesto que *no es posible que un ser nuevo aparezca sin que otro ser haya determinado con su influjo este nuevo aparecer.*

C) EL PRINCIPIO DE FINALIDAD

129. *Nociones.* — *Fin* es aquello en gracia de lo cual se hace algo. *Causa final* es aquello a lo que se ordena alguna acción. Es evidente que el fin no puede influír en una acción, y, de esta manera, no puede participar de la esencia de causa, sino porque al ser *conocido* por un agente intelectual excita en él el deseo de obrar para conseguir tal fin. Esta influencia del fin en el agente es del orden del conocimiento, es decir, intencional, y *no físico*. El fin *al obrar de esta manera* se constituye en *causa final.*

130. *Declaración.* — El principio de finalidad establece: *todo agente debe obrar por algún fin*, y, por consiguiente, no se realiza ninguna acción que no esté ordenada a algún fin. Declaremos el valor o fundamento ontológico de este principio. *a*) *Tratándose de los seres intelectuales,*

toda acción debe ordenarse a un fin porque si la acción no se ordena a un fin más que a otro, no tiene una razón suficiente para producirse, y, en consecuencia, la acción no tiene razón de ser. El agente sin un motivo de la acción, queda simplemente *inactivo.*

b) *Respecto de los seres que carecen de razón* y que no pueden dirigirse por sí mismos a un fin, las acciones están determinadas por los seres racionales, de los cuales dependen y para los cuales están ordenados a producir determinados efectos; y en último término todos los efectos que se producen en la naturaleza han debido ser ordenados a un fin por el autor mismo de ésta. Por eso se dice que los seres irracionales que no conocen el fin como tal, obran también con una finalidad pero no *formalmente*, es decir, no con un conocimiento del fin en cuanto tal, sino *materialmente*, esto es, conducidos por otro hacia un fin.

D) LA CAUSA EJEMPLAR

131. *Nociones.* — *Ejemplar* es aquello a cuya imitación la causa eficiente produce el efecto. Puede ser un objeto *externo* (v.gr.: un cuadro, una estatua, un animal, planta), lo que sirve de modelo o ejemplar a la causa eficiente. Puede ser también un ejemplar *interno* concebido o imaginado por el artífice. La causalidad ejemplar ha tenido gran importancia en la filosofía platónica. Platón llamó al ejemplar, *idea*, y concebía él las ideas como seres subsistentes separados de las cosas, por participación y a imitación de los cuales se produce la diversidad de seres en este mundo. Estas ideas ejemplares fueron asimiladas o admitidas por San Agustín, pero les dio la interpretación cristiana. Para San Agustín los *ejemplares* son las *ideas* divinas, conforme a las cuales Dios fue produciendo las creaturas.

132. *Declaración.* — El principio de ejemplaridad se formula así: *todo agente que obra lo hace según un ejemplar preconocido.*

Sin duda que directamente el principio se aplica a los seres racionales, los cuales producen su efecto intencionadamente, guiados por el conocimiento. Todo ser racional que obra ha de ser guiado en su acción. Ahora bien, la dirección de la acción supone el conocimiento de aquello que pretende producirse; en otras palabras, supone un *ejemplar preconcebido*, conforme al cual se va actuando, a fin de producir un efecto parecido.

Tratándose de los seres irracionales, la ejemplaridad debe buscarse en el ser racional que los ha creado o los ha formado, dándoles una propia manera de actuar.

133. *Nota.* — Supuesto el principio de ejemplaridad, se preguntan todavía los escolásticos si el ejemplar *propiamente tal* consiste en un *modelo externo* o en la *idea* que el artista tiene o se forma de la obra que va a realizar. Es evidente que el modelo externo puede servir de ejemplar; pero la ejemplaridad, o la *idea* propiamente tal, está en el conocimiento *interno* del artífice, en la *imagen interna* que éste se ha formado o se va formando para producir su efecto. La misma imagen exterior u objeto exterior, en tanto es ejemplar y en tanto actúa en cuanto es conocida por el artífice.

PARTE III

COSMOLOGÍA

EL PROBLEMA DEL COSMOS

INTRODUCCIÓN

134. *El mundo: análisis de nuestras experiencias.* — La conciencia de nuestro yo, y de la forma concreta con que lo aprehendemos, no nos lo da aislado, sino como sumergido en el mundo. El mundo es ese conjunto de seres y cosas materiales en el cual nos hallamos. El hecho de que nuestro yo no se nos dé sino *en el mundo material* nos incita, por muy especiales razones, a analizar también ese mundo material que nos rodea.

Ante todo debemos estudiar el *mundo en sí mismo.* ¿Qué es, en sí considerado, y aun prescindiendo de mis relaciones con el mundo, todo ese conjunto de seres materiales? El estudio del mundo en sí tiene para el hombre un interés especulativo, natural y espontáneo. Responde a nuestro deseo de saber. Por eso, en toda la historia de la ciencia y de la filosofía, siempre ha despertado gran interés y curiosidad en el hombre el conocimiento del mundo material.

Pero, además del interés que tiene la investigación del mundo material en sí mismo, reviste todavía más profundo relieve e importancia el estudio del mundo *con relación al hombre y referido al yo.* *a*) En primer lugar, yo soy parte del mundo y, por tanto, me afecta a mí mismo el estudio del conjunto de los seres materiales. *b*) En segundo lugar, el mundo se me presenta como mi campo de acción, con cuyos seres materiales tengo que entenderme, tengo que trabajar, tengo que servirme de ellos como útiles e instrumentos que necesito. Mi existencia está condicionada al uso necesario de una serie de seres materiales. *c*) Pero además de esta relación de utilidad con el mundo está la de mi necesaria dilucidación de mi propia relación con el mundo. ¿Cuál es mi posición en el mundo material? *d*) Esta dilucidación depende, a su vez, del sentido mismo del mundo. ¿Cuál es el último sentido de este mundo material que me rodea? Y ¿cuál es el porqué de mi existir en el mundo? Como se ve, el estudio del mundo es vital para el hombre mismo, y una vez más se confirma el hecho de que el hombre está en el centro de las preocupaciones filosóficas, aun de las que parecen menos relacionadas con él.

En nuestra experiencia del mundo, de los seres materiales, encontramos como una triple capa o zona de realidades que, respecto de nuestros sentidos, resultan cada vez más profundas o alejadas. *a*) Primeramente la zona de realidades percibidas directamente por los sentidos externos. Tales son *las propiedades* de los cuerpos, como la extensión, el espacio, el movimiento y la duración. Pero además de estas cualidades encontramos otra manifestación externa perceptible por nuestros sentidos: *la actividad* de los seres, que actúan continuamente unos sobre otros. *b*) Por debajo de esta zona, que podemos llamar la más externa, de las realidades cósmicas, nos preguntamos también

por otra de realidades internas, es decir, *la íntima estructura*, la constitución y esencia física de los seres materiales. Aquí se presentan los problemas del atomismo, del dinamismo o hilemorfismo, que nos van a dar la naturaleza íntima de la materia en cuanto tal. *c*) Finalmente, queda todavía otro plano de realidades de orden puramente *trascendente*, es decir, ¿cuál es el origen del universo material y cuál es su último sentido y finalidad? Cuestiones de orden estrictamente metafísico, pero de suma jerarquía, porque son las que más inmediatamente afectan a la posición y al último sentido de la situación del hombre en el cosmos.

135. *Nociones.* — *Cosmología* viene del nombre griego "cosmos", término que aplicaron los griegos al *mundo material*, para significar el *orden* maravilloso que reina en el universo. Cosmos significa ordenamiento, ordenado. *Cosmología*, pues, *es aquella parte de la filosofía que estudia las últimas explicaciones del mundo material o del cosmos.*

136. *Relación entre la cosmología y las ciencias positivas.* — El mundo material es el campo propio de las ciencias positivas. La antigua física de los escolásticos abarcaba también en gran parte no sólo las explicaciones propiamente filosóficas, sino la descripción y estudio de los fenómenos materiales más inmediatos: las leyes físicas particulares. Con el desarrollo de las ciencias físico-matemáticas, especialmente desde principios del siglo XVII, éstas fueron constituyéndose, con plena independencia de la filosofía, en su propio campo. Sin embargo, los problemas del mundo físico implican, a la vez, no sólo las ciencias positivas propiamente dichas, sino también las ciencias filosóficas. La interferencia entre los dos campos es tan grande que es difícil, y a veces imposible, trazar una

línea divisoria de problemas físico-matemáticos y filosóficos. De aquí que los físicos con frecuencia irrumpen en el campo de la filosofía y los filósofos en el de la ciencia físico-matemática. El propio campo y la función de esta última es el estudio, análisis y descripción de los hechos y comprobación de las leyes físicas. La cosmología debe limitarse a los problemas *estrictamente filosóficos*, tomando de los científicos los hechos y las leyes de experiencia. Esto es sumamente importante porque el filósofo de la naturaleza no puede fundar ninguna teoría sino sobre hechos ciertos y sobre experiencias debidamente comprobadas. Toda teoría cosmológica que no sea una inmediata interpretación de hechos ciertos, no pasará de ser mera hipótesis. Sólo así han de entenderse ciertas doctrinas clásicas de la física escolástica. Y es necesario no dar como ciertas las doctrinas relativas al mundo físico, hasta después que los mismos físicos se hayan puesto de acuerdo sobre la solidez de las experiencias.

I. PRIMERA ZONA DE REALIDADES FÍSICAS: PROPIEDADES Y ACTIVIDAD DE LOS CUERPOS

A) *La extensión*

137. *Nociones.* — *Cantidad* en un sentido amplio significa *toda magnitud* en perfección, duración, multitud, etc. Pero estrictamente hablando *cantidad* significa lo mismo que *extensión*. Extensión, a su vez, es *la exigencia de las partes que constituyen un cuerpo, de ocupar determinado espacio*. Esta extensión puede ser *interna* y *externa*. La primera consiste en la realidad misma de las partes distintas entre sí. Es decir, el hecho de que una parte no sea otra, y la existencia de pluralidad de partes en un cuerpo. Se llama, por lo mismo, cantidad *entitativa*. La

cantidad *externa* o *local* consiste en que cada parte ocupa un lugar determinado en el espacio.

Consecuencias de la cantidad o extensión son estas otras propiedades de los cuerpos: la *divisibilidad*, la *mensurabilidad* y la *impenetrabilidad*. Esta última consiste en el hecho de que un cuerpo extenso ocupa un lugar determinado, excluyendo del mismo lugar a todo otro cuerpo.

138. *Problemas.* — Entre los problemas más importantes, relativos a la cantidad, se presenta el de su relación con la sustancia misma del cuerpo. La extensión ¿es la misma sustancia o se distingue realmente de ella? Y en caso de que se distinga realmente, ¿puede existir separada de ella?

139. *Opiniones.* — Este problema se ha planteado principalmente con motivo del dogma de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Enseña el dogma que la sustancia del pan y del vino se convierte en la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo. Sin embargo, vemos que permanecen la extensión y los demás accidentes del pan y del vino después de la transustanciación.

Descartes sostuvo que la sustancia de la materia y la extensión son una misma cosa. El misterio de la Eucaristía lo explica él y los cartesianos por un milagro especial, con el cual Dios hace que nuestros sentidos sigan percibiendo la extensión y demás accidentes del pan y del vino, aun cuando en realidad no existan.

Los escolásticos han sostenido siempre que la extensión es un accidente de la sustancia y, por tanto, *realmente distinto de ella.*

140. *Declaración.* — Confiesan muchos escolásticos que no existen argumentos filosóficos *apodícticos* para demostrar que la extensión sea propiamente un accidente distinto de la sustancia. No faltan razones que inclinan a ello

con mucha fuerza, pero no son evidentes. Especulativamente hablando, el hecho de ocupar determinada parte del espacio parece una propiedad natural del cuerpo material, pero no se ve que haya de constituír su esencia. Fundados en estas razones de convivencia, los escolásticos han sostenido siempre la distinción real entre la sustancia y la extensión, que sería un accidente de la sustancia. Pero, en realidad, el argumento decisivo es que no parece posible explicar los hechos del misterio eucarístico sin suponer esa distinción real entre la sustancia del pan y del vino y la extensión y demás accidentes de ellos.

En cuanto al problema de la *separabilidad*, es decir, de si es posible que la extensión exista separada del cuerpo extenso, todos los teólogos escolásticos conceden que *naturalmente es imposible*; más aún, aunque debamos admitir su posibilidad absoluta, por un milagro, ello nos consta sólo por el hecho del dogma de la Eucaristía, pues de lo contrario, todas las razones inclinarían más bien a no admitir la separabilidad de la extensión y la sustancia material. Ciertamente se demuestra en el plano filosófico que no se prueba con certeza ser absurda dicha separabilidad.

B) *El continuo*

141. *Nociones.* — El *continuo* fue definido por el viejo Aristóteles con esta fórmula: *continuas son las cosas cuyos límites son uno*, es decir, no se distinguen. El mismo Aristóteles define lo *contiguo* y lo *distante*, que ayudan a entender mejor lo que es el continuo: *contiguas* son las cosas cuyos extremos están juntos, pero sin confundirse; *distantes* son las cosas cuyos extremos no se tocan o están separados.

El continuo es *permanente*, si todas las partes existen al mismo tiempo (v.gr.: las partes de la superficie de la mesa, y, en general, las partes de toda extensión o cantidad); el continuo es sucesivo cuando las partes no existen

juntamente sino una a una (v.gr.: las partes del tiempo, o del movimiento, que se van sucediendo unas a otras).

142. *Problemas.* — Dos son los principales problemas: *a*) El *continuo* ¿es algo *real* o *aparente*? La extensión que se nos presenta como continua ¿es en realidad continua o tan sólo una apariencia construída por nuestros sentidos?

b) Supuesto que el continuo sea algo real, se presenta otra seria cuestión: el continuo ¿está compuesto de partes finitas o de un número infinito de partes? Problema relacionado con este otro: una extensión continua ¿puede dividirse indefinidamente? El problema se presenta porque si dividimos en dos partes una extensión, cada una de ellas será también extensa y, por lo mismo, divisible; si se subdividen en dos, las partes resultantes seguirán siendo extensas y por lo mismo divisibles, y así sucesivamente, porque o siempre se encuentran partes extensas, y, por tanto, divisibles, o bien se llega alguna vez a una parte inextensa que sea indivisible. Pero este último caso parece imposible, porque no se explica cómo el continuo extenso real pueda ser formado por partes inextensas.

143. *Opiniones.* — Han negado la realidad de la extensión continua, y con ello han evitado el problema de la divisibilidad indefinida del continuo, los dinamistas (Hume y muchos científicos modernos), quienes sostienen que los cuerpos están constituídos por puntos inextensos, dotados de actividad, la cual, ejercida mutuamente, da la impresión aparente de la extensión.

Pero la mayoría de los escolásticos sostienen que es necesario admitir la extensión real por lo menos en los últimos elementos de los cuerpos.

144. *Declaración.* — Científicamente está comprobado que la extensión de los cuerpos no es tan real como

aparece a nuestros sentidos. Los átomos están constituídos por elementos inferiores coordinados entre sí en forma parecida a un sistema solar. Pero por lo menos en estos últimos elementos es necesario admitir la extensión, pues de lo contrario no sería posible explicar los hechos de conciencia y la experiencia de los cuerpos externos. Una verdadera extensión, con resistencia e impenetrabilidad, no puede resultar de puntos inextensos incapaces de ocupar espacio y producir nuestra sensación de extensión.

C) *El espacio*

145. *Nociones.* — *Espacio* es la extensión concebida como receptáculo de los cuerpos. Puede ser *absoluto*, llamado también *ideal* o *imaginario*, si no tiene partes que lo determinan o lo limitan; tal es "el espacio" en general, el espacio ilimitado, uno, infinito. Espacio *limitado*, llamado también *real*, es el que tiene señalados los límites; v.gr.: el espacio de una habitación.

146. *Problemas.* — El espacio ¿es una realidad o es fruto de nuestra imaginación? De suyo el espacio no es nada sino el vacío: ¿cómo, pues, y en qué sentido es realidad?

147. *Opiniones.* — Han negado toda realidad del espacio los *fenomenistas*, entre los cuales se puede citar Berkeley, Hume...; han exagerado la realidad del espacio algunos antiguos filósofos, atomistas principalmente, como Leucipo, Demócrito y Epicuro; y en el siglo XVII el atomista Gassendi.

Los escolásticos han sostenido siempre que el espacio como tal no tiene realidad propia; es, por tanto, lo que se dice un *ente de razón*, algo que nosotros concebimos como ente, pero que no lo es. Sin embargo, este concepto de espacio que tenemos tiene *fundamento en la realidad* mis-

ma de las cosas, es decir, existe algo por lo cual es posible la extensión de los cuerpos, y esta *posibilidad objetiva* es el fundamento real de nuestra idea del espacio.

148. *Declaración.* — Que el espacio como tal no existe en realidad, se prueba porque la capacidad de recibir un cuerpo es precisamente la negación de toda realidad propiamente espacial. Si el espacio fuera algo real, debiera ocupar a su vez otro espacio, y admitir un espacio del espacio indefinidamente.

Pero, aunque no exista realmente, debemos aceptar la existencia real de una posibilidad de la extensión, que concebimos como *receptáculo de los cuerpos*. Esto se aplica al espacio limitado, pero mucho más al espacio absoluto, que se concibe como una extensión indefinida donde pueden estar todos los cuerpos.

149. *El espacio metageométrico.* — El espacio, en que comúnmente vemos que se ubican y se mueven los cuerpos, tiene *tres dimensiones*. Es el espacio de la geometría clásica, llamado *euclidiano*, por el fundador de la geometría, Euclides.

Modernamente los matemáticos y físicos han encontrado una nueva teoría del espacio que admite *cuatro y más dimensiones*: es el espacio *pluridimensional*, llamado también *metageométrico*. Los principales fundadores y representantes de esta teoría son: Lobatschewsky, Minkowski, Einstein. Este espacio pluridimensional ¿tiene *realidad* o, por lo menos, *fundamento* en la realidad? Debe distinguirse entre el valor de estos espacios como *hipótesis* para resolver ciertos problemas físicos y matemáticos y su verdadero valor real. No parece que hasta ahora se haya probado la existencia del espacio pluridimensional y todos los hechos reales, entes y movimientos, deben necesariamente tener lugar en el espacio tridimensional. Pero puede con-

siderarse esta pluralidad de espacios como nuevas *relaciones*, que se pueden medir matemáticamente, dentro del espacio tridimensional.

D) *El tiempo*

150. *Nociones.* — *Duración es la permanencia en el ser.* La duración se identifica con el ser mismo o con la realidad del ser existente: *realidad*, *existencia* y *duración* se identifican realmente. La duración puede ser *sucesiva* o *permanente.* En la duración *sucesiva* las partes de la duración se suceden y no existen simultáneamente; v.gr.: el movimiento que dura no tiene todas las partes del movimiento en duración sino una después de otra. Duración *permanente* es la que excluye el movimiento o la sucesión; en otras palabras, todas las partes del ser que dura existen simultáneamente.

La duración sucesiva es necesariamente *contingente*; la duración permanente puede ser *creada* o *increada.* Es duración *creada* la de todas las cosas contingentes, que duran algún tiempo con duración permanente; v.gr., las sustancias creadas. Pero todas las cosas creadas están siempre sujetas a cambios accidentales y por eso a sucesión en el ser. La duración *increada* es la *eternidad*, propia de Dios. La duración de los seres creados cuando es *indefectible*, es decir, cuando están ellos dotados de *inmortalidad*, como los ángeles y las almas humanas, la llaman Santo Tomás y los escolásticos: *aevum.*

Tiempo es la *duración sucesiva concebida como capacidad de contener en sí las cosas que duran.* Aristóteles lo definió como *medida del movimiento, según el antes y el después.* El tiempo puede ser *absoluto* y *limitado*, según que se hable de "el tiempo" en general o se determinen algunos límites; v.gr.: una hora o un día.

151. *Problema.* — El tiempo ¿es una realidad, o es solamente una ficción de nuestra imaginación?

152. *Opiniones.* — *Subjetivismo*: el tiempo es una pura ficción de nuestra imaginación. Así los filósofos fenomenistas e idealistas. A éstos se agrega Spinoza. *Realistas exagerados*: el tiempo es una realidad subsistente o absoluta. Así Epicuro y Gassendi, que son también realistas exagerados en su concepción del espacio.

Según los escolásticos, el tiempo en sí mismo no es una realidad subsistente diversa de las cosas mismas temporales, pero lo concebimos a manera de realidad, porque hay un *fundamento real* para esta manera de concebirlo. En términos escolásticos se utiliza esta fórmula: *El tiempo es un ser lógico o de razón, pero con fundamento en la realidad.*

153. *Declaración.* — *a*) El tiempo *relativo* es un ser de razón con fundamento en la realidad, porque *realmente existen duraciones sucesivas de los seres*, las cuales se miden por los movimientos cósmicos o por otros movimientos relativos. Pero estas duraciones sucesivas relativas no son algo distinto de los seres mismos reales, aun cuando nosotros así lo concebimos, distinguiendo entre un ser y su duración.

b) El tiempo *absoluto* es también un ser de razón con fundamento en la realidad, porque no es tampoco una realidad distinta del conjunto de los seres temporales, ni de su capacidad de duración sucesiva, aun cuando esta capacidad indefinida de que existan seres con duración sucesiva sea algo real u objetivo independiente de nuestra manera de pensar; ahora bien, precisamente esta *capacidad objetiva de duraciones sucesivas* es el *fundamento real* de nuestra idea del tiempo absoluto.

E) *El movimiento*

154. *Nociones.* — El *movimiento* puede tomarse en dos sentidos: como *cambio en general* y como *cambio local.* Como *cambio en general,* el movimiento es toda mutación, sea sustancial o accidental, cualitativa o cuantitativa. Como *cambio local,* el movimiento es el *tránsito sucesivo de un lugar a otro.* Éste es el sentido propio de movimiento y lo que generalmente significa el uso común del término. En este sentido vamos a estudiarlo aquí.

El movimiento es una *realidad continua sucesiva.* Véase las diversas clases de continuo (nº 141). Como realidad *continua,* el movimiento presenta las cuestiones del continuo, es decir, que consta de partes no distinguidas entre sí y afectadas por el problema de la divisibilidad indefinida de todo continuo.

Aristóteles definió el movimiento en general como *acto del ser en potencia, en cuanto potencia.* En otras palabras, el movimiento es un acto; pero no un acto definitivo, sino un acto que presupone un estadio anterior (una potencia que ha pasado al acto presente) y a un estadio posterior (es actualmente potencia respecto de un acto siguiente). Esta definición es también aplicable al movimiento local.

155. *Problemas.* — Los dos problemas más importantes son los que se refieren a la *naturaleza del movimiento* y a la existencia del *movimiento absoluto.* El primero estudia la causa intrínseca del movimiento. El segundo, el problema de la existencia de un movimiento absoluto, se enunciaría así: si nos es posible determinar que un cuerpo se mueve en realidad.

156. *Opiniones.* — *a*) *Naturaleza del movimiento.* Los antiguos, y entre ellos figura Aristóteles y casi toda

la tradición medieval escolástica, sostenían que el movimiento *natural* único es el movimiento de la *gravedad*. Todos los otros movimientos eran para ellos *violentos*. Esto implicaba que, con excepción del movimiento de la gravedad respecto de la Tierra, el movimiento tuviese como único principio la fuerza externa impresa en lo movido.

Con el progreso de las ciencias físicomatemáticas en los siglos XVI y XVII, se ha explicado el movimiento por el *ímpetu interno* al cuerpo mismo que ha recibido el impulso externo y por la ley de la inercia. Según esta ley, los cuerpos, ya sea en estado de reposo o en estado de movimiento, continuarían indefinidamente en reposo o en movimiento, respectivamente, a no ser que una fuerza externa los hiciese cambiar de estado. No se puede hablar ya, por tanto, de la distinción, que hacían los antiguos, entre movimiento *natural* y movimiento *violento*.

b) *La posibilidad del movimiento absoluto*. Más difícil es el problema de la posibilidad de determinar entre dos cuerpos cuál está en reposo y cuál en movimiento. Esta cuestión se ha presentado muy modernamente y fue formulada en términos expresos por *Einstein*. Se admitió siempre que existe una ilusión óptica cuando comparamos dos cuerpos en movimiento. Es difícil imaginar que aquellos cuerpos que parecían en reposo sean los que se mueven. La experiencia de quien va en el tren y ve pasar rápidamente ante la ventanilla los postes del telégrafo es muy común. Fundándose en experimentos realizados el siglo pasado, por los que parecía imposible determinar si es la Tierra la que se mueve dentro de un éter fijo o si es más bien la Tierra la que está fija y el éter que la envuelve está en movimiento, Einstein generalizó el principio afirmando que es imposible afirmar por ningún medio, ni mecánico ni teórico, el movimiento *absoluto* de un cuerpo, sino sólo un movimiento *relativo*, sin que podamos deter-

minar cuál de los cuerpos se mueve y cuál está en reposo. Esta teoría la extendió Einstein a todo movimiento, dándole universalidad absoluta.

157. *Declaración.* — La *teoría de la relatividad* tiene mucho parecido con la teoría del espacio metageométrico. Es decir, que nos descubre ciertas relaciones que pueden ser teóricamente útiles para resolver determinados problemas de física matemática, pero que, *en su generalidad,* no se puede aceptar. Hay ciertos casos en que es posible determinar cuál es el cuerpo que está en reposo, *dentro de un sistema de cuerpos en movimiento.* Con frecuencia no es posible tal determinación comparando el cuerpo que se supone en reposo con los otros cuerpos en movimiento. Pero cuando se relacionan no solamente el cuerpo en movimiento con el cuerpo que se supone en reposo, sino también con el conjunto de otros cuerpos en reposo o en movimiento dentro del mismo sistema, entonces es posible saber con certeza cuál es el cuerpo que *absolutamente* se mueve. Tal sucede en el caso del viajero del ferrocarril que ve moverse los postes del telégrafo. La impresión óptica del ferrocarril y de los postes no puede dar la *"impresión" absoluta* del movimiento, pero cuando se compara con otros datos de la experiencia, se puede comprobar que en el sistema de cuerpos que se mueven formado por la Tierra, el ferrocarril y los astros, el cuerpo en movimiento respecto de la Tierra es el tren, y no aquélla. Algunos han extendido la teoría de la relatividad a todas las leyes físicas y a todas las leyes del conocimiento. Esto afecta al problema del *relativismo de la verdad,* que ya tratamos en la *Crítica* (nos. 30 a 57).

F) *Las leyes naturales*

158. *Nociones.* — Al hablar de la *causalidad eficiente* (nos. 126 a 128), demostramos que existe actividad o causa-

lidad en el mundo real. Esta causalidad es no solamente *física* sino también *metafísica.* Nos preguntamos ahora si esta *causalidad física*, fundada, como ya hemos visto, en la metafísica, *está sujeta a algunas leyes naturales.*

Ley, en sentido propio, es *norma impuesta a los seres racionales* y ha sido definida por Santo Tomás: "Es una ordenación de la razón para el bien común y promulgada por aquel que tiene autoridad en la comunidad". Es, por tanto, la ley una *norma de acción*, impuesta a los seres *racionales y libres.* Este concepto se ha *ampliado*, llamándose *ley en general* a toda *norma de acción o de actividad*, tanto de los seres racionales como de los seres irracionales, los cuales por carecer de entendimiento y de libertad no son propiamente sujetos jurídicos, es decir, capaces de obligaciones y de derechos. En este sentido amplio se puede hablar también de las *leyes de la naturaleza. Leyes naturales* son, pues, *aquellas inclinaciones permanentes existentes en la naturaleza de las cosas por las cuales están necesitadas las cosas del mundo físico a obrar y a comportarse de manera determinada.*

159. *Problemas.* — Tres son los problemas más importantes sobre las leyes de la naturaleza: *a*) en primer lugar, acerca de la existencia misma de dichas leyes tal como acabamos de definirlas, es decir, de la *necesidad estricta* que la naturaleza experimenta de obrar de manera determinada; *b*) en segundo lugar, la *dependencia* de las leyes de la naturaleza respecto de Dios, y, por tanto, la supeditación de su estrictez al caso de que Dios no quiera hacer alguna *excepción*; *c*) y como consecuencia de esta segunda cuestión, se plantea la posibilidad o imposibilidad de los *milagros.*

160. *Opiniones.* — En realidad, tanto en nuestra vida diaria como en la actividad y en las teorías de los hombres

de ciencia procedemos siempre prácticamente como si las leyes naturales fueran *necesarias.* Si acercamos el fuego a un combustible sabemos que necesariamente se va a producir un incendio; si el mecánico construye las piezas de un motor, es porque sabe que en determinadas condiciones va a funcionar correctamente y será de utilidad; si tomamos alimentos, es porque entendemos que ellos van a conservar nuestra vida, y comprendemos, también, que si dejamos de ingerirlos *necesariamente* perderemos la vida; el científico en el laboratorio o el sabio que estudia las leyes astronómicas está seguro de sus predicciones en virtud de las leyes naturales. A pesar de ello, entre los hombres de ciencia modernos y entre algunos filósofos se ha negado insistentemente que las leyes naturales sean tales *leyes*, es decir, que presupongan una *necesidad intrínseca e indefectible.* Ya Hume, consecuentemente con su negación de la posibilidad de una demostración de la causalidad, extendió también su negación a las leyes físicas y explicó *por la costumbre* nuestra seguridad de que los fenómenos se producen y se suceden necesariamente. Pero sobre todo modernamente, en virtud de la teoría relativista y de ciertas experiencias físico-matemáticas, se ha intentado poner en duda la necesidad de las leyes físicas, estableciéndose un principio de *indeterminismo físico.* Los acontecimientos y fenómenos del mundo físico tendrían a lo más un valor *estadístico*, pero carecerían de la estricta necesidad que comúnmente les atribuímos.

La filosofía escolástica, juntamente con no pocos hombres de ciencia, ha insistido afirmando la existencia de leyes naturales estrictamente necesarias.

161. *Declaración. — a) La necesidad estricta de las leyes de la naturaleza* es, ante todo, un *hecho de experiencia.* No pueden explicarse nuestras experiencias sin presuponer la necesidad estricta de las leyes naturales. Conti-

nuamente experimentamos que los cuerpos, en determinadas condiciones, obran *siempre* de la misma manera y producen los mismos efectos. Recordemos el ejemplo del fuego aplicado al combustible. ¿Cuál puede ser la causa de estos fenómenos constantes? No puede ser otra sino la *naturaleza* misma de las cosas, es decir, la *estructura física de cada ser que se comporta de igual manera frente a otro ser determinado.*

En realidad, esta ley se funda en el hecho de que cada ser tiene una naturaleza propia y determinada, y es razonable que mientras conserve cada ser su naturaleza actúe de una manera precisa, puesto que los seres naturales no tienen libertad. De aquí se deduce, no solamente una explicación obvia de los fenómenos de la experiencia en los que fundamos nuestra idea de las leyes naturales estables, sino también la demostración *a priori* de esas mismas leyes. Aun cuando no hubiéramos experimentado la actividad de unos seres sobre otros, el hecho mismo de que cada ser tenga su naturaleza determinada, que conserva permanentemente (aire, piedra, vegetal, fuego, hierro, etc.), deduciríamos que cada ser ha de obrar de una manera propia y fija, el hierro de manera diferente que el vegetal o el aire, etc.

A los argumentos de los físicos, que pretenden negar la necesidad de las leyes naturales, responderemos que hasta ahora no se ha presentado ningún caso de excepción de esas leyes en el *orden natural*, ni en experiencias de laboratorio ni en el mundo de la naturaleza. Es cierto que a veces resultan *imprevisibles los efectos de un determinado cuerpo*, pero esto se debe a que existen factores desconocidos, que unas veces influyen de una manera y otras de otra, o también a que es imposible prever, por la complejidad de los elementos que entran en juego, cuál será el estado o situación de un cuerpo en un momento "X", y, por tanto, es imposible prever qué efectos se producirán en

ese momento. Pero todo esto no implica ninguna indeterminación por parte de la misma naturaleza, sino solamente *nuestra falta de conocimiento de las condiciones* en que el cuerpo actúa o va a actuar, lo cual es muy diferente.

162. *b) Dependencia de las leyes naturales respecto de Dios.* — Por esta dependencia de las leyes naturales respecto de Dios, la necesidad de ellas está supeditada a esta condición: *que Dios no impida el curso normal de la naturaleza.* Debemos declarar que Dios puede impedir este curso normal y que por otra parte esto no quita a las leyes su determinación *por parte de la naturaleza.* 1) Que Dios pueda impedir el curso normal de las leyes naturales, es evidente para quien admite la existencia de Dios *Creador* de la naturaleza. Comoquiera que Él la ha creado y la conserva con su poder omnipotente, puede, en un caso determinado, *suspender* algunos de los efectos naturales, lo que equivale a una *excepción* de la ley natural. 2) Pero, aun cuando Dios pueda impedir el curso normal de las leyes de la naturaleza, éstas conservan su *necesidad natural*, de manera que, por parte de ellas, siempre están inclinadas a producir tales efectos; además, la necesidad natural de derecho es también una necesidad *de hecho*, ordinariamente hablando, de modo que no puede admitirse que Dios impida el curso de la naturaleza de una manera ordinaria ni aun frecuente, en relación a los casos en que deja a la naturaleza obrar conforme a sus leyes naturales. La razón es que no parece propio de un buen ordenador y legislador el establecer ciertas leyes y luego sujetarlas a excepciones tan numerosas que la ley pierda prácticamente su sentido.

163. *c) Los milagros.* — La existencia del milagro, o mejor la posibilidad del milagro, sólo puede negarla quien niega la existencia de Dios o que Dios sea el Creador y

Conservador del universo. La existencia de Dios y la creación del mundo por Dios será demostrada en la Teodicea, con independencia de la realización de los milagros. Pero como acabamos de declarar en el párrafo anterior que Dios puede establecer excepciones en las leyes naturales, con ello no hacemos sino afirmar que Dios puede obrar milagros. El milagro, propiamente hablando, es *un efecto sensible*, es decir, percibido por los sentidos o *externo, obrado por Dios, por encima del orden o de las fuerzas de la naturaleza*. Tiene que ser algo *perceptible*, pues de lo contrario no nos consta de su existencia; tiene que ser *superior a las fuerzas de la naturaleza*, pues de lo contrario no nos consta que sea milagro. Los teólogos requieren también que el milagro sea obrado *por Dios* o *por mandato de Dios*, excluyendo de la categoría propia de milagro, aun cuando se trate de un fenómeno extraordinario, los efectos que pudieran ser producidos por los espíritus malos. Debe distinguirse bien entre los milagros propiamente tales y lo que a veces se tiene por milagro, por ignorar las leyes de la naturaleza. Todo aquello que pueda explicarse por las leyes naturales queda excluído del orden milagroso. Es necesario, por tanto, *excluír del milagro toda posibilidad de explicación natural*.

164. *Nota.* — Debe distinguirse bien entre las leyes físicas mismas y *nuestro conocimiento* de ellas. Con frecuencia éste es sumamente imperfecto. Antiguamente se tenía como leyes físicas algunos fenómenos que después se ha comprobado no serlo. Hay que ser, por tanto, muy cautelosos en el establecimiento de una ley física determinada.

La ley requiere el conjunto de condiciones para su cumplimiento. No es por ello excepción de una ley el caso en que ésta no se cumpla por faltar alguna de las condiciones. A veces se confunde una excepción de la ley con

un caso en que no se cumplen *todas* las condiciones requeridas.

II. LA ESTRUCTURA DE LOS CUERPOS

Después de esta zona, más extrínseca del mundo físico, por así decirlo, debemos penetrar en el *interior mismo de la realidad de la materia.* Esto nos lleva al problema de la *constitución íntima* de los cuerpos. Pero como hemos tratado ya de ella en la Metafísica al proponer la teoría de la *materia y forma,* remitimos al lector a aquel capítulo.

A) LA VIDA

Además de los cuerpos inorgánicos encontramos en nuestra experiencia dos clases de seres, de los cuales a unos llamamos *vivientes* y a otros no; unos son *organismos* por excelencia porque tienen una estructuración más compleja y unas actividades características de que carecen los otros que llamamos *inorgánicos.* Debemos investigar *cuál es la esencia íntima* de los seres orgánicos o vivientes. Estos seres son de tres clases: *vegetales, sensitivos,* y el hombre en quien se reúne además de la vida vegetal y sensitiva, la *racional.* Aquí vamos a estudiar solamente dos problemas generales de la vida: su *esencia* y su *origen.*

1. *Esencia de la vida*

165. *Nociones.* — *Vida* es aquel *principio por el cual un ser se llama "viviente".* Las características del ser viviente son el nacimiento, la nutrición, el crecimiento, la generación y, tratándose de ciertos vivientes como los ani-

males, el sentido y el movimiento local: y, finalmente, con referencia a los hombres, la inteligencia y la libertad.

Se distinguen en consecuencia con estos tres grupos de manifestaciones vitales, tres clases de vida: *vegetativa, sensitiva* e *intelectual*.

La vida consiste en *un principio inmanente* por el cual el ser viviente ejerce las funciones características vitales, antes descritas, sean del orden vegetativo, sensitivo o racional.

Llámase *principio inmanente* aquel que es *interior al sujeto* y *que produce acciones que tienen por término el sujeto mismo*, es decir, acciones *inmanentes. Acciones transeúntes* son aquellas que se destinan a producir efectos en otros sujetos. Los escolásticos han definido la vida por el *movimiento inmanente*; para ellos acción inmanente es también movimiento inmanente, o sea, aquel por el cual un ser se mueve a sí mismo.

166. *Problemas.* — Al tratar de la esencia de la vida el principal problema es demostrar que se diferencia específicamente la vida de la materia no viviente.

167. *Opiniones.* — *El hylozoísmo*: algunos filósofos antiguos han sostenido que no existe una diferencia esencial entre los seres puramente materiales y los seres llamados *vivientes*: todos los seres estarían dotados de vida. *Hylozoísmo* viene del griego *hyle* (materia) y *zoom* (animal). Los hylozoístas suponen que toda la materia tiene la sensibilidad propia de los animales, pero que en la materia bruta se halla en un grado imperceptible para nosotros. Se llama también *panpsiquismo*. Como es fácil de ver, para el hylozoísmo no existe ninguna diferencia *esencial* entre los seres vivientes y la materia bruta, sino solamente de grado: en los llamados animales la sensibilidad es mayor que en las plantas y en los seres puramente materiales.

Hylozoístas fueron algunos filósofos presocráticos: asimismo los estoicos. En el Renacimiento defendieron doctrinas parecidas Paracelso y Giordano Bruno. Modernamente han abundado los defensores del panpsiquismo que generalmente son panteístas. Aunque no fue panteísta, Leibniz atribuyó también cierta facultad aperceptiva a todos los seres materiales.

Mecanicismo: en el extremo opuesto, el mecanicismo sostiene que todos los seres, incluso los vivientes, están formados por elementos físicoquímicos, organizados entre sí a la manera de las piezas de una máquina. Para ellos, pues, tampoco hay diferencia esencial entre los seres vivientes y no vivientes. Los vivientes son como *máquinas más perfectas*, porque tienen una organización más complicada. Mecanicistas son generalmente los *materialistas* y los *positivistas*. Descartes era mecanicista respecto de la vida vegetativa, pero no respecto de la vida del alma racional ni de la sensitiva, que según él pertenece también exclusivamente al alma.

Vitalismo: el vitalismo afirma que existe una *diferencia esencial* entre la materia y los seres vivientes, y asimismo entre las diversas clases de vida vegetativa, sensitiva e intelectiva. Admiten en los seres vivientes además de la parte puramente material un elemento nuevo irreductible a la materia físicoquímica, que llaman el *principio vital*. Éste da a la materia su organización y propiedades como materia viva, vegetal o sensitiva, y tratándose del hombre la vida racional. Según los *escolásticos*, este principio es respecto de la materia una *forma sustancial*, y se une a ella para constituír un todo sustancial que es el ser viviente. Esta teoría, propuesta ya por Aristóteles, ha sido comúnmente apoyada por todos los escolásticos.

168. *Declaración*. — En todos los organismos se advierten ciertos fenómenos comunes a la materia bruta:

peso, extensión, determinadas reacciones físicoquímicas, etc. Pero además de esta actividad común con la materia bruta existen otros *fenómenos característicos*, que no pueden provenir de la sola materia, especialmente aquella *coordinación de toda la actividad al fin total de la formación y del desarrollo de cada organismo.* Hay un *principio regulador* del todo, que se halla ausente en los cuerpos puramente materiales: una actividad coordinada de todas las partes del organismo para la perfección general del organismo mismo. Ahora bien, esta actividad no existe en los cuerpos inorgánicos, en los cuales jamás se puede obtener, aun por los experimentos de laboratorio más prolijos. Es necesario, por tanto, admitir en los cuerpos orgánicos un nuevo principio que tiene carácter unitario en cada individuo, y es lo que se denomina el principio vital.

2. *Origen de la vida. Evolucionismo y creacionismo*

Después de haber señalado que existe una diferencia esencial entre los seres no vivientes y vivientes, debemos ahora preguntarnos por el origen de la vida.

169. *Opiniones. — Evolucionismo y trasformismo*: según estas teorías la vida se habría producido por una trasformación natural de la materia, la cual en determinadas circunstancias habría originado los seres vivientes inferiores y de éstos se habría producido, por evolución, toda la diversidad de las especies. En realidad, esta teoría coincide con una concepción materialista de los seres vivientes. Su principal defensor ha sido E. Haeckel. La teoría trasformista es aplicada aquí incluso a la trasformación de la materia no viviente en viviente.

La generación espontánea: debe notarse que Aristóteles y los escolásticos antiguos sostuvieron la llamada *generación espontánea* para explicar la formación de ciertos

organismos inferiores, debido a que no sabían elucidar de otra manera la aparición de los microorganismos en las materias putrefactas. Daban una explicación insuficiente desde el punto de vista de las ciencias naturales, pero salvando los principios de la filosofía, porque para este tránsito de la materia pura a la vida exigían una intervención especial o una influencia universal en todas las actividades de las cosas terrenales.

Teoría de la constancia de las especies: en oposición a la generación espontánea y al trasformismo, la teoría de la constancia de las especies sostiene en primer lugar que ningún organismo puede proceder de la materia pura, más aún, que todo organismo vivo ha de proceder de otra especie o de otro individuo de su misma especie. Según esta teoría, ya Dios habría creado desde el principio todas las formas vitales de las diferentes especies que luego se han conservado sin que exista la posibilidad del paso de una especie a otra.

Teoría del trasformismo mitigado: esta teoría sostiene que las diversas especies se han formado de una o de muy pocas especies primitivas, que en condiciones especiales han evolucionado o se han trasformado en nuevas especies más o menos perfectas (*trasformismo progresivo* o *regresivo*). Los primeros defensores científicos del trasformismo fueron Lamarck y Darwin. El primero con criterio materialista y el segundo con criterio vitalista, aunque propuso su teoría como una hipótesis probable. El trasformismo puede ser *absoluto* y *mitigado*. Es absoluto el que sostiene un trasformismo universal o cósmico, es decir, de una materia primera preexistente se habría formado, por evolución o trasformación gradual, todo el universo material. El trasformismo mitigado admite la trasformación solamente dentro de la vida. Todavía es más mitigado el que sostiene la trasformación dentro de las respectivas es-

pecies de vida, vegetativa y animal. El trasformismo de suyo no se opone a la teoría creacionista. Pues podría un trasformista suponer que Dios creó la primera materia infundiéndole las posibilidades de un desarrollo progresivo el cual daría lugar a la evolución y trasformación. Algunos antiguos Padres de la Iglesia, como San Agustín, parecen admitir la formación del mundo de esta manera: Dios habría creado una materia caótica que contuviese en sí virtualmente todas las formas de los diversos seres de la naturaleza inorgánica y orgánica (*rationes seminales*), las cuales habrían ido apareciendo sucesivamente en determinadas condiciones.

170. *Declaración.* — La *generación espontánea* queda excluída tanto del campo filosófico como del científico. Del primero porque la sola materia no tiene en sí razón suficiente para producir una perfección superior a la materia misma cual es la vida, y la influencia de los astros no posee la virtud *universal* que los antiguos imaginaban. Desde el punto de vista científico, todos los experimentos han confirmado el principio, ya admitido por la inmensa mayoría de los hombres de ciencia, de que todo ser vivo procede de otro ser vivo.

Respecto del *trasformismo* es necesario distinguir varios aspectos. Con la exclusión de la generación espontánea queda también excluído el trasformismo en toda su universalidad, y propiamente tal, es decir, la trasformación de la materia puramente anorgánica en materia orgánica. El trasformismo de tipo universal que admite la creación de la materia primitiva y en ella las virtualidades de todas las especies vivientes no es contra los principios filosóficos, pero ciertamente la materia actual no posee tales virtualidades y de ahí que parezca lógico que nunca las haya poseído.

Queda, por tanto, reducido el problema al trasformismo dentro de las especies vitales. Debemos distinguir aquí el *trasformismo biológico* y el *trasformismo antropológico*. El primero se refiere a las plantas y a los animales, el segundo al hombre.

171. *Trasformismo biológico.* — Entre la mayoría de los científicos es actualmente común la opinión de que las actuales especies provienen, por trasformación, a lo menos de un grupo de especies primitivas (*trasformismo prolifilético*), es decir, que dentro de determinadas regiones o géneros de plantas y de animales admiten la trasformación y creación de nuevas especies. Así parecen confirmarlo los hechos, tanto actuales como los resultados de la investigación paleontológica. También una buena parte de los filósofos, aun escolásticos, admite dicho trasformismo.

Más difícil es el problema del *trasformismo monofilético*, el cual sostiene que todas las especies de las plantas han procedido de *una sola* especie primitiva y todos los animales de *un* animal inferior primitivo. En realidad, la constancia que actualmente aparece en los géneros superiores, y que no resulta ciertamente desmentida por los descubrimientos de la paleontología, parece más bien oponerse a este trasformismo biológico monofilético.

172. *Trasformismo antropológico.* — Varios grados puede tener la aplicación del trasformismo al hombre. El trasformismo antropológico *total* sostiene que el hombre desciende tanto en su cuerpo como en su alma de un animal irracional de las especies superiores, el mono o algún otro simio. Este trasformismo no se puede sostener, por razones filosófico-teológicas. Sobre todo tratándose del alma del hombre es imposible que provenga de un animal irracional por trasformación, ya que el alma es espiritual

—como se probará en psicología—, y las almas de los animales irracionales son materiales. De aquí que el alma deba ser necesariamente y directamente creada por Dios.

El trasformismo antropológico mitigado se limita a defender la procedencia del *cuerpo humano* de un animal irracional. En este punto la probabilidad alcanzará el mismo grado que el trasformismo biológico, es decir, si es cierto o probable que se da dicho trasformismo, sería también desde el punto de vista filosófico aplicable al cuerpo del hombre. Hasta ahora la ciencia no ha encontrado ningún dato *definitivo*, ni en pro ni en contra. Existen ciertos indicios de trasformismo en los fósiles humanos más antiguos, pero no se ha podido reconstruír la cadena que une o uniría al animal superior con el hombre. Es la ciencia la que debe dar principalmente los elementos de juicio en este problema, teniendo también a la vista los datos de la teología. Por lo que respecta a la fe, lo único que debe sostenerse en virtud de la narración del Génesis, es *la intervención de Dios en la formación del cuerpo del primer hombre y la primera mujer* y la *creación directa del alma.*

Otro problema, en cuanto al origen del hombre, se refiere a la existencia de *una o de muchas parejas humanas primitivas.* Desde el punto de vista científico y filosófico nada puede saberse al respecto; las dos hipótesis son posibles. Pero es más conforme con la Revelación la doctrina de que todo el género humano procede de una sola pareja primitiva (Adán y Eva) y el dogma del pecado original tiene una explicación más normal en esa hipótesis. (Véase la encíclica de Pío XII, *Humani generis,* 12/8/1950, nº 18).

172 bis. — Se impone aquí una referencia a la concepción evolucionista del P. Pierre Teilhard de Chardin, S. J.,

según la cual todo el cosmos y el hombre mismo se habrían formado por la evolución de una materia primigenia (creada por Dios). Esta evolución daría por sí lugar a la aparición del hombre, la "hominización". Teilhard no excluye alguna "intervención especial" de Dios en un momento dado, con lo que realizaría el principio de razón suficiente para explicar el tránsito del animal sin inteligencia al animal con inteligencia. Tiene a veces expresiones ambiguas que dieron lugar a críticas, a veces exageradas, de filósofos y teólogos. Creemos que hizo un aporte estimulante a la filosofía y la teología, a pesar de los reparos que merecen, por lo menos sus fórmulas (ver nuestra obra: *Introducción a Teilhard de Chardin. El cosmos, el hombre y Dios*, Ed. TEA, Bs. As., 1975).

173. *Resumiendo.* — El trasformismo que no excluye la creación de la materia por parte de Dios y de la infusión en ésta del principio vital, es una tesis abierta o discutible a la investigación científicofilosófica. Hasta ahora no se ha presentado ningún argumento decisivo, ni en pro ni en contra.

El trasformismo antropológico según el cual el alma humana proviene de animales irracionales superiores no puede admitirse, por razones filosóficas y teológicas.

El trasformismo antropológico limitado al cuerpo del hombre, puede admitirse, con tal que se acepte al mismo tiempo una especial intervención de Dios en dicha trasformación, según el Génesis. No es, por tanto, necesario interpretar el Génesis en el sentido estricto *literal* en este punto de la formación del cuerpo del hombre por Dios del barro. Sería una interpretación suficiente del sentido histórico del Génesis el aprobar solamente que Dios formó el cuerpo del hombre trasformando el de un animal superior.

III. Origen y sentido último del universo material

Nos queda por investigar la última zona de realidades del mundo material, la más profunda y metafísica, es decir, su origen primero y su sentido último. En realidad, estos dos problemas están íntimamente relacionados, pues el origen nos da ya su destino y finalidad trascendentes. Vamos, pues, a estudiar las teorías sobre el origen del mundo material.

174. *Materia y razón increadas: la concepción griega.* — La primera explicación del origen de la materia nos la dio la filosofía griega. Puede decirse que la concepción propia del mundo pagano de la filosofía griega es la de una materia increada, existente desde toda la eternidad, y la de una razón increada también y eterna, pero en íntima relación con la materia. Si exceptuamos algunos filósofos griegos puramente materialistas, las grandes figuras parecen coincidir en esta explicación general del mundo. La doctrina de la materia eterna e increada se encuentra explícita en Parménides, Anaxágoras, Platón, Aristóteles y Plotino. Los estoicos tienen también una concepción del mundo material traspasado de Razón. En realidad, era para los filósofos griegos muy difícil de concebir otra explicación del mundo. Por otra parte, en el estado más perfecto de la filosofía griega se hacía indispensable admitir un elemento superior a la materia pura. De aquí las ideas platónicas, las formas aristotélicas y la razón estoica. Esta concepción tiene un ambiente panteísta difícil de evitar. Todo es necesario en el actual orden cósmico y todo existe eternamente en un ritmo también necesario y eterno. Ello se debe a que los griegos no tenían *clara* la idea del Dios *personal*, entera-

mente independiente del mundo, tal como nos la da el cristianismo.

En esta concepción, el origen y el destino de la materia se pierden en la lejanía, sin ninguna explicación y sin ninguna finalidad. El orden cósmico existe porque sí, y no es posible hallar una razón suficiente de él. Esta confusión se acentúa trágicamente cuando se piensa que el destino del hombre está íntimamente unido al destino del cosmos material en el cual ha nacido y del cual forma parte. El hombre, como *persona individual*, pierde su destino propio, y con esto los más elevados principios de la interpretación de la esencia del hombre y de su conducta individual y social pierden su verdadero fundamento. En realidad, la existencia del hombre y su paso por este mundo quedan también sin explicación alguna. No es, por tanto, satisfactoria esta teoría de la materia y de la razón *increadas*, como explicación del mundo material.

175. *Materialismo.* — En el siglo XIX, pero con precedentes en la filosofía griega (Demócrito, Epicuro) y en toda la filosofía occidental, se ha dado una interpretación *materialista* de la realidad del cosmos, y, por tanto, de su origen y de su destino. El materialismo puro niega la existencia de algún elemento superior a la materia misma, del tipo de la razón o de la idea que cultivaron los griegos. Sólo existe la materia propiamente dicha, y el cosmos se explica por las trasformaciones y actividad de ella. Toda explicación metafísica acerca del origen del universo queda excluída para los materialistas. La materia es la única realidad eterna del cosmos y se mueve conforme a una necesidad inmanente. Esta explicación tiene por de pronto los mismos graves inconvenientes que la explicación anterior de la materia y razón increadas, pero además está contra la experiencia y las razones filosóficas, las cuales postulan la existencia de una realidad superior a la materia pura

en los seres vivientes y de una realidad espiritual en el hombre.

176. *Idealismo.* — En el extremo opuesto del materialismo, la interpretación *idealista* del origen y el destino del cosmos sostiene que la única realidad primitiva es la *idea* o el espíritu, y que por interna evolución de esta realidad ideal y espiritual se ha producido todo el universo. El principal representante del idealismo es Hegel. Pero esta explicación tiene los mismos inconvenientes que los de la primera, en cuanto sumerge también el cosmos en un proceso necesario, sin dar razón alguna de él. El hombre, como persona, queda igualmente sin destino individual, perdido en la universalidad panteísta de la idea. No es posible tampoco reducir a una misma realidad los elementos dispares de materia y espíritu, que nos da la experiencia del hombre. Además, tropieza con las graves dificultades filosóficas del panteísmo, que será rechazado en *Teodicea.*

177. *Materia y espíritu creados: cristianismo.* — La teoría de la creación de la materia y del espíritu, elementos que existen en el cosmos de la experiencia humana, es la única que resuelve todos los interrogantes, o, por lo menos, los más esenciales acerca del origen del universo, de su sentido y de su finalidad. La existencia de la materia y del cosmos material queda perfectamente explicada por la *creación* de ella por parte de Dios, personal, omnipotente, infinito y esencialmente distinto del mundo. Dios quiso libremente crear este universo material para que reflejara a su manera la gloria y las perfecciones divinas. Y en este mundo material era muy coherente crear un ser espiritual, pero unido a la materia, como el lazo común entre la materia y el espíritu, entre el cosmos y Dios. La explicación y el sentido del hombre, tanto en la especie humana como en cada individuo, queda perfectamente esclarecida. El

hombre, como ser espiritual pero en contacto con la materia, puede tener experiencia de las perfecciones del mundo material y referirlas a Dios. Pero, además, el hombre, como individuo, tiene su destino propio, el de labrar su propia perfección individual, el de contribuír a la perfección del universo material y espiritual, con su acción mecánica y moral, y, consiguientemente, el de participar de la felicidad y de la gloria de Dios, contemplando y disfrutando del esplendor de las bellezas divinas en sí mismas y de sus manifestaciones en el mundo creado. Es la explicación creacionista la única que resuelve satisfactoriamente los máximos interrogantes sobre el cosmos y el hombre en el cosmos, su origen, su sentido y su destino último.

PARTE IV

PSICOLOGÍA

EL PROBLEMA DEL ALMA

INTRODUCCIÓN

178. *La psicología y el hombre.* — Después de haber estudiado el ser en general (*ontología*) y el mundo o cosmos (*cosmología*), vamos ahora a escudriñar un aspecto de la realidad que de una manera particular interesa al hombre: *la psicología, el alma.* Todas las partes de la filosofía tienen especial relación al hombre, y nos descubren un estrato particular de éste. No es, pues, únicamente la psicología la que estudia al hombre. Lo característico de la psicología es que trata de analizar y de explicitar en sus últimos constitutivos, esencia, origen, actividad y finalidad, esa parte característica del hombre, que se llama el *alma humana.* Las demás partes de la filosofía estudian también al hombre y al alma pero desde su propio punto de vista: la *ontología* lo abarca en cuanto ser y en cuanto filósofo del ser; la *crítica* estudia el valor del conocimiento humano; la *cosmología* estudia el hombre en sus relaciones con el cosmos del cual forma parte; la *teodicea* lo estudia en sus rela-

ciones con Dios; la *ética* estudia las acciones morales del hombre.

Es necesario distinguir la *psicología* de la *antropología.* Ésta es mucho más general y abarca el estudio *filosófico completo del hombre*, tomando elementos de todas las partes de la filosofía. La *psicología*, en cambio, se limita al estudio del alma y de sus relaciones con el cuerpo. Antes de entrar en la investigación de los diversos problemas de la psicología debemos *analizar* brevemente nuestros hechos de experiencia acerca del alma. Hemos visto en la cosmología que existen ciertos seres, llamados *vivientes*, dotados de características especiales, esencialmente distintos de los no vivientes. La vida es un principio vital que actúa sobre la materia, como forma de ella, según la explicación fundada en la filosofía escolástica. El hecho de nuestra experiencia de la vida se extiende no solamente a los seres distintos del hombre, sino también al hombre mismo, y a él más que a ningún otro ser. En el hombre encontramos los tres estratos de la vida: vegetativo, sensitivo y racional. Aristóteles llama "alma" al principio vital, y en este sentido el estudio de la vida en todas sus partes es incluído por algunos autores en la psicología.

Pero, más propiamente, el término "alma" se aplica a los seres dotados de vida sensitiva y racional. En realidad, todas nuestras experiencias humanas se hallan sumergidas en el marco de la vida sensitivo-racional. No podemos negar el hecho de que el hombre se halla en una especial situación respecto de los demás seres de este mundo. Además de los fenómenos que tiene comunes con los cuerpos inorgánicos y con las plantas, tiene también otra serie de manifestaciones comunes con los que llamamos animales irracionales, y otras características exclusivas del hombre, la ciencia, la cultura, la religión, etc., de las cuales no aparecen vestigios en las esferas biológicas infrahumanas. Es obvio que el análisis de estos fenómenos, de su origen y

de la naturaleza del principio que en el hombre los produce, reviste un interés especial, porque nos da la estructura y la esencia misma de lo más característico del hombre. De aquí el interés humano en la psicología.

179. *Nociones generales.* — *Psicología*, del griego *psique* (alma) y *logos* (ciencia), es, como su mismo nombre lo indica, la *ciencia del alma.* En sentido amplio abarca a todos los vivientes, vegetativos, sensitivos y racionales. En sentido estricto, la psicología debe estudiar los vivientes dotados de alma propiamente en el sentido de "psique", esto es, de un principio vital cognoscitivo y apetitivo, cual es el sensitivo y el racional. Por eso la psicología estudia, propiamente hablando, el *alma sensitiva y racional.* El estudio de la vida en general es ya incluído por muchos autores dentro de la cosmología, tal como nosotros lo hemos hecho.

La psicología puede ser *experimental* o *empírica* y *racional* o *metafísica.* La primera, desarrollada modernamente, tiene por objeto las operaciones cognoscitivas que están al alcance de la observación y experiencia inmediatas, con el fin de estudiar sus procesos y las leyes de la vida psíquica o consciente. La psicología *racional* investiga la íntima naturaleza del alma humana y de sus operaciones, donde la experiencia inmediata no puede llegar.

Muchos modernos han reservado el nombre de *psicología* a la empírica, porque desde fines del siglo pasado la influencia del materialismo desterró la metafísica de la filosofía, y no admitían el valor de la psicología metafísica. Los escolásticos, en cambio, han defendido siempre el valor de esta psicología y la han cultivado y desarrollado ampliamente. En la Edad Media y en el Renacimiento Escolástico de los siglos XVI y XVII, la psicología se estudiaba en lo que llamaban tratado *De anima* (del alma). El nombre de *psicología* fue introducido por Christian Wolff, y ha sido adoptado en la filosofía neo-escolástica.

180. *Problemas generales.* — Para proceder de lo más conocido hacia lo menos conocido estudiaremos primero las operaciones del alma, luego su naturaleza y finalmente su origen y destino.

I. ACTIVIDAD DEL ALMA

A) *La vida sensitiva*

181. *Nociones.* — Los *sentidos* son aquellas facultades con que nos representamos las cualidades materiales o extensas de las cosas; v. gr., los colores, la figura, el movimiento, etc. Todas estas cualidades están dotadas de la *extensión*, por la cual deben ocupar una determinada parte del espacio.

Sensación es el *conocimiento sensitivo*, es decir, propio de las facultades sensitivas que acabamos de describir.

Como la sensación implica el conocimiento, debemos declarar lo que significa *conocer*. *Conocer* es una actividad especial por la cual nos representamos objetos distintos *de nosotros o a nosotros mismos* como objetos. Esta representación incluye una especie de *semejanza* o *imagen*: conocer el libro implica para mí el tener en mí mismo una imagen o representación del libro. Por eso se dice que lo conocido, o el objeto del conocimiento está también en el conociente. En mi vista se halla la imagen o representación de este libro, el cual, en su realidad, está sobre la mesa.

El conocimiento sensitivo abarca todas aquellas representaciones generalmente atribuídas a los sentidos, con las cuales percibimos las cosas extensas: no sólo el de la vista, sino el del tacto, el gusto, el olfato, el oído. Todos ellos nos representan algo extenso, material, espacial.

El *principio de la sensación* puede ser *remoto* y *próximo*. El principio *remoto* es el sujeto en el cual se da la

sensación. Los escolásticos lo llaman el *supuesto* (hipóstasis) y en el hombre la *persona*, la cual es el supuesto racional. El principio *próximo* es el *órgano sensitivo*. Ahora bien, el órgano sensitivo está compuesto de materia informada por el alma, de manera que el principio próximo de la sensación sería a la vez el cuerpo y el alma unidos en este caso en el órgano sensitivo.

182. *Problemas.* — Suponiendo, o dando ya por supuesto, que el último principio de las operaciones vitales es el supuesto y el alma, por ser ésta el principio vital, se pregunta ahora cuál es aquel principio o facultad que inmediatamente *produce y recibe* la sensación.

183. *Opiniones.* — Los *materialistas* afirman que la sensación es producida solamente por la materia, por el cuerpo. Esto proviene del principio general del materialismo, por el cual se deben reducir todas las actividades psíquicas al orden puramente físico.

En el extremo opuesto están aquellos que ponen en el *alma sola* el principio y el origen inmediato de la sensación: las sensaciones estarían producidas y recibidas sola y directamente en el alma. Así parecen haber opinado Platón y algunos neoplatónicos, los cuales separaron excesivamente el alma del cuerpo. Por la misma razón, Descartes, Malebranche y Leibniz atribuyen al alma exclusivamente las sensaciones.

Los escolásticos sostienen que la sensación está producida *inmediatamente* por el órgano sensitivo, y por tanto, *conjuntamente por el cuerpo y el alma.* El *principio último* de la sensación, como de la vida toda, se halla en el alma sola.

184. *Declaración.* — Debemos declarar tres puntos: *a*) que la sensación no se produce por el cuerpo solo; *b*) que tampoco se produce por el alma sola; *c*) que es produ-

cida por el órgano corporal, informado por el alma (cuerpo y alma).

a) Que la sensación no sea producida por el cuerpo solo es evidente por cuanto la sensación es una operación esencialmente diversa de las operaciones puramente corporales. Es una operación vital, totalmente inmanente al sujeto y de orden cognoscitivo. Tales operaciones son esencialmente superiores a la materia y, por tanto, no pueden provenir de ella sola.

b) Pero tampoco pueden proceder del alma sola, porque existe una relación íntima entre las afecciones corporales (calor, tacto, extensión, etc.) y la sensación misma, de tal manera que la afección orgánica o corporal se corresponde perfectamente con la mayor o menor intensidad de la sensación. Esto demuestra que existe una proporción e influencia del órgano corporal en la sensación, y que ésta no procede del alma solamente. Las perturbaciones del sistema nervioso afectan profundamente a las sensaciones, y viceversa. La psicología experimental ha demostrado el *perfecto paralelismo entre la afección orgánica y la sensación.*

c) Puesto que la sensación no se puede explicar por el solo influjo del cuerpo o del alma solamente, debe admitirse que depende juntamente de ambos.

Ha de notarse que por cuanto la sensación depende, aunque sea parcialmente, del cuerpo, aquélla debe ser del orden *material.* Esto se confirma por el hecho mismo de que los objetos de la sensación son exclusivamente *materiales* y, especialmente en el caso de la sensación del tacto, ésta aparece *extensa*, como el objeto mismo tocado.

Las sensaciones pertenecen todas al orden de la conciencia: hasta ahora no ha encontrado la psicología experimental ninguna prueba de la existencia de sensaciones inconscientes.

185. *Sede de las sensaciones.* — Las sensaciones pueden ser *externas* o *internas*, según que se produzcan por los cinco sentidos externos o por los centros internos. El centro general de las sensaciones es el cerebro. Pero no todas ellas se producen en el cerebro mismo, sino que algunas se producen en los órganos periféricos.

B) *El pensamiento*

186. *Nuestra experiencia.* — Además de las sensaciones, experimentamos en nosotros otras actividades vitales características, las cuales comúnmente se consideran diferentes de las sensaciones. Tales son los *conceptos universales*, los *procesos lógicos del raciocinio y de la inducción*, las *demostraciones matemáticas* y los conceptos mismos matemáticos, las *ideas abstractas* de la justicia, de la bondad, belleza, etc., que no corresponden propiamente a ningún objeto sensible determinado. Son las operaciones llamadas *intelectuales* o *intelectivas*, designadas con el título general de *pensamientos* o *actividades del pensamiento.* Debemos estudiar la naturaleza propia de esta actividad, por ser la característica del hombre. Las sensaciones son actividades comunes al hombre y a los animales irracionales. En cambio, en éstos no aparece ningún vestigio de actividad intelectual. Es *propia* y *exclusiva* del hombre, y por eso se da como su característica y definición: *animal racional.*

La psicología experimental ha confirmado esta experiencia común. Aun cuando no han faltado psicólogos experimentales materialistas, los cuales por prejuicios materialistas han intentado reducir la actividad intelectiva a puras trasformaciones orgánicas de orden sensitivo, sin embargo, sobre todo últimamente, se ha reconocido, en virtud de las experiencias mismas, que existe una diferencia indiscutible entre ambos tipos de actividades. Debemos estudiar aquí la naturaleza profunda de esa diferencia.

187. *Nociones.* — Por *actos del entendimiento* significamos aquellos conceptos o ideas universales, las abstracciones, el juicio y el raciocinio. La existencia de las ideas universales y su valor objetivo está ya demostrada en la crítica. Se dice que existe *diferencia esencial* entre dos operaciones cuando son *específicamente diversas.* Esto sucede cuando la diferencia no es *de grado*, es decir, en el caso de que una aumente en su línea de perfección grado por grado todo lo posible, nunca podrá llegar a la perfección propia de la otra actividad. Cuando la diferencia es sólo de grado, entonces se llama *accidental.*

188. *Problema.* — Se trata de averiguar si la diferencia existente entre la sensación y el pensamiento o entre las operaciones sensitivas e intelectivas es *esencial o solamente accidental.*

189. *Opiniones.* — Los *empiristas* como *Locke* y *Hume* sostienen que el pensamiento no es más que un conjunto de sensaciones. La misma doctrina sostiene la escuela francesa del siglo XVIII llamada *Sensista*, con su principal representante: *Condillac.* En el siglo XIX la escuela *Positivista* francesa y la *Materialista* alemana han negado también la diferencia entre pensamiento y sensación, reduciendo toda la actividad consciente del hombre a sensaciones. Las ideas universales las explican por la experiencia repetida de las sensaciones, las cuales producirán un esquema confuso de sensación. Los juicios y los raciocinios se formarían por asociación y disociación de las diversas sensaciones. Los *escolásticos* y todos los *filósofos cristianos* han defendido siempre que la actividad intelectual es de un orden superior y *especialmente diferente* de la sensación. No faltan muchos filósofos no escolásticos y psicólogos como Brentano, Binet, Külpe, Bühler, Moore, Spearman, Bergson, Max Scheler, etc., que sostienen también la diferencia irreducti-

ble entre la sensación y el pensamiento. Esta doctrina se llama en psicología *intelectualismo.*

190. *Declaración.* — Debemos declarar simplemente que *las operaciones intelectuales, el pensamiento, el juicio y el raciocinio, son esencialmente diferentes de la sensación.* La perfección de las operaciones intelectuales no se puede explicar por mayor grado de perfección ni por una mayor complejidad de las sensaciones. Las *diferencias son irreductibles*: la sensación siempre representa objetos *individuales y materiales*; el pensamiento representa objetos *abstractos y universales*; la sensación no puede representar *relaciones,* en cuanto tales (de oposición, de consecuencia o inconsecuencia, de superioridad o inferioridad, etc.); en cambio, la intelección nos descubre estas relaciones; la sensación solamente puede representar objetos *espaciales* y *experimentales extensos*; en cambio, la intelección nos presenta objetos que *prescinden de la materia* (el ser, la sustancia en general) y aun objetos *puramente inmateriales* (un Ángel, Dios). Ahora bien, esta diferencia es *fundamental e irreductible*: por una parte aparecen objetos, imágenes y actividad dotados de extensión, de materialidad: las sensaciones; por otra parte aparecen objetos, actividad e imágenes que no tienen en sí materialidad alguna: los pensamientos, la actividad intelectual.

191. *Primera consecuencia: el entendimiento es una facultad espiritual.* — De esta doctrina, o, mejor dicho, de este *hecho* de la inmaterialidad de los pensamientos, se sigue como consecuencia inmediata que *el entendimiento es una facultad espiritual.* Evidentemente, una actividad inmaterial no puede proceder sino de un *principio inmaterial.* Por tanto, el principio de esta actividad, que llamamos entendimiento, debe ser inmaterial. Ahora bien, la característica del ser espiritual es precisamente su indepen-

dencia de la materia. Luego el entendimiento humano es una facultad espiritual.

192. *Segunda consecuencia: el alma humana es una realidad espiritual.* — De aquí se sigue otra consecuencia de suma importancia. Si el entendimiento es una facultad espiritual, el *sujeto de dicha facultad debe ser también espiritual*, porque las facultades de un sujeto no pueden ser de una naturaleza superior al sujeto mismo, ya que las facultades brotan de la realidad misma del sujeto. Por consiguiente, el alma humana que tiene tal facultad espiritual debe ser una realidad también del orden espiritual.

C) *Origen de las ideas*

193. *El problema.* — Hemos visto que existen conocimientos independientes de la materia o del orden espiritual, llamados comúnmente *pensamientos* o *ideas*. Se presenta ahora el problema acerca del *origen* de esta actividad del conocimiento intelectual, es decir, de las ideas. Planteamos el problema de las ideas, porque son los conocimientos más simples y primarios. El juicio y el raciocinio están formados por las ideas, y fácilmente se explica cómo se produce uno y otro una vez se halla el entendimiento en posesión de las ideas. ¿Cuál es, pues, el origen de las ideas? ¿Cómo las adquiere el entendimiento?

Este problema está relacionado con el de la *objetividad de las ideas*, pero necesita una ulterior declaración. Puede comprobarse de hecho que las ideas tienen un valor objetivo, pero todavía se puede plantear el problema acerca del *origen* o de la *formación* de dichas ideas. Para algunas soluciones críticas subjetivistas o idealistas, el problema de la objetividad y del origen de las ideas se confunde. Si las ideas son puramente un producto subjetivo, se decide a la vez de su origen y de su falta de valor real. Supuesto,

en cambio, el valor objetivo de las ideas, todavía puede discutirse acerca de su origen y formación. Es el problema que ahora debemos estudiar.

194. *Opiniones.* — *a*) *Innatismo*: sostiene esta explicación que las ideas son *innatas*, es decir, que el alma viene al mundo conteniendo ya en sí las ideas. Éstas se van suscitando con ocasión del contacto con el mundo sensible. Por tanto, las ideas no se reciben del mundo sensible exterior, sino incidentalmente u ocasionalmente, según las diversas teorías y autores.

Platón, según su distinción de un doble orden de la realidad (el sensible y el inteligible), enseña que las almas de suyo viven en el mundo inteligible, y cuando vienen a este mundo, como de paso, traen todos los conocimientos que allí tenían. En realidad, el conocimiento de este mundo es como una "reminiscencia" de las ideas adquiridas en el otro.

Descartes admite dos clases de ideas: las *adventicias* (de las cosas materiales) y las *facticias* (producidas por la mente), pero además admite *ideas innatas* de las cosas positivamente inmateriales. *Leibniz* también supone que el alma tiene las ideas por sí misma y surgen con ocasión de las sensaciones.

b) *Ontologismo*: el *ontologismo* sostiene que tenemos las ideas por *intuición inmediata de la idea del ser*, innata en el alma. Esta idea del ser (primer ser) coincide con la idea innata de Dios en la cual conocemos todos los otros entes. Así *Gioberti* (1801-1852), fundador del ontologismo. *Malebranche* ha enseñado también que nuestra alma está unida inmediatamente a Dios y lo conoce directamente, y en él conoce a todos los seres inteligibles. Las sensaciones no son sino ocasión para suscitar las ideas. Además, este conocimiento no es producido *activamente* por el alma, sino

por Dios mismo, quien produce en el alma tanto las ideas como las sensaciones.

Como se ve, todos estos autores coinciden en un punto: que nuestro conocimiento intelectual no proviene de la experiencia, sino o directamente de Dios, o del interior del alma misma.

Se atribuyó también a Rosmini (1797-1855) el ontologismo, pero él no confunde la idea del primer ser con la presencia de Dios, sino con el ser ideal indeterminado.

c) Tradicionalismo: el tradicionalismo sostiene que las ideas las recibimos por la *tradición*, es decir, por las enseñanzas que recibimos de otros, las cuales a su vez se fundan en una tradición primitiva, y ésta en una revelación de Dios. El tradicionalismo exagerado sostiene que todos los conocimientos los recibimos de una revelación divina o, por lo menos, del sentido común universal. El tradicionalismo mitigado sólo exige la revelación para las verdades espirituales y morales.

d) Realismo: sostiene el realismo que todos nuestros conocimientos son *adquiridos*, es decir, que el alma al nacer no tiene ninguna idea, ni siquiera en estado latente. Va adquiriendo en forma paulatina las ideas por el contacto con el mundo exterior, esto es, *por la experiencia*. Evidentemente, muchas ideas las recibimos de hecho por la enseñanza o tradición; mas, el problema se plantea acerca de la posibilidad misma, para el hombre, de adquirir todas las ideas por la experiencia. No se excluye, por tanto, que unos hombres reciban por la enseñanza y por la tradición, lo que otros han adquirido por la experiencia. Lo que se excluye es que la tradición sea la *única fuente de nuestras ideas*.

195. *Declaración*. — El *innatismo* y el *ontologismo* no tienen ningún argumento cierto para probar su afirma-

ción central. Luego, son teorías sin pruebas decisivas. Pero, además, están *contra los hechos de experiencia.* Efectivamente, comprobamos que en nuestra actividad cognoscitiva no procedemos pasiva sino *activamente*, y que esta actividad corresponde a la adquisición de nuevos conocimientos. Asimismo, esta función es de tipo *experimental*, es decir, conforme a las experiencias que tenemos del mundo sensible vamos adquiriendo nuevas ideas, y esto no en forma de recuerdo y reminiscencia, sino simplemente como "novedad" para nosotros. De ahí la admiración que produce en el hombre todo *nuevo* conocimiento. No se explica tampoco la función de la actividad sensitiva, si ésta no es un medio de adquisición de nuestras ideas. Los que sostienen la independencia entre la actividad sensitiva y la actividad intelectual, no pueden justificar ni la existencia de aquélla ni el hecho de la correspondencia entre ambas. Han de recurrir a una decisión arbitraria de Dios. Pero Dios no hace las cosas arbitrariamente, sino de manera que exista entre ellas no una relación aparente, sino de carácter real.

El *tradicionalismo* está también en primer lugar *contra la experiencia.* Es cierto que muchas ideas las recibimos por la enseñanza, pero otras las adquirimos todos directamente por nuestra experiencia personal. Sólo así se explica el progreso de las ciencias. Además, apelar a una *tradición sobrenatural primitiva* supone que nuestra inteligencia no puede por sí misma adquirir conocimiento cierto alguno. En este caso, nuevamente aparece una acción arbitraria por parte de Dios: conceder al hombre una facultad, la cual es incapaz de alcanzar su objeto.

El *realismo* es la cuarta teoría que hemos mencionado y es la única que explica los hechos y la manera como adquirimos nuestros conocimientos. En realidad, la íntima relación entre nuestra actividad sensitiva y nuestra actividad intelectual muestra que ésta necesita de aquélla para su

desarrollo. Este hecho es general, y no puede negarse en virtud de teorías *a priori*, como el innatismo y el tradicionalismo. El hombre vive sumergido en el mundo sensible, y acerca de él versa la mayoría de sus conocimientos intelectuales. El progreso de las ciencias se funda en experiencias del mundo sensible. Todo indica que la experiencia dada por el conocimiento sensible es una *condición* y un *puente* para la inteligencia por el que se une con la realidad extramental.

196. *Nota: doctrina de la Iglesia.* — La Iglesia ha condenado el ontologismo, ya afirme éste que tenemos en Dios la intuición de todas las ideas, ya que poseemos la intuición del ser abstracto y en éste el conocimiento de Dios y de todos los seres (decreto del Santo Oficio, 18/9/1861). También ha condenado la Iglesia el tradicionalismo exagerado; y el mitigado, en cuanto éste niega que el hombre pueda adquirir con sus propias fuerzas naturales el conocimiento de la existencia de Dios y de los primeros principios morales (decreto de la Congr. del Índice, 11(15)/6/1856).

197. *Aporte subjetivo.* — Sin embargo, es necesario reconocer ciertos elementos *innatos* del conocimiento intelectual. Tanto Aristóteles como los escolásticos sostienen que el hombre tiene una potencia especial innata, llamada por Santo Tomás el *entendimiento de los principios (intellectus principiorum)*, el cual es como un hábito innato de nuestros conocimientos, para la formación de las primeras nociones y de los primeros principios. El alma, pues, aunque explícitamente no tiene ninguna idea determinada al nacer, tiene, sin embargo, *hábitos innatos* por los cuales espontáneamente y con facilidad forma ciertas ideas y principios al contacto con la experiencia.

No se excluye tampoco la posibilidad de que en el orden sensitivo existan ciertas representaciones *innatas*, especial-

mente las destinadas a las funciones elementales de reproducción y nutrición. Ni se excluye que en el orden intelectual, además de los que ya hemos señalado como hábitos innatos, figuren ciertas representaciones o formas innatas de pensar y de sentir. No se elimina, en consecuencia, todo innatismo cuando se afirma que nuestros conocimientos provienen de la experiencia.

D) *El proceso psicológico del conocimiento*

198. *El problema.* — Supuesto que adquirimos nuestros conocimientos por la experiencia, se pregunta ahora cuál es el proceso psicológico con que éstos llegan a formarse. ¿Qué orden va siguiendo la actividad de nuestras facultades cognoscitivas para llegar desde el conocimiento sensitivo, el primer contacto con el objeto externo, hasta el conocimiento intelectual, la idea?

199. *Las opiniones.* — Todos los autores llamados anteriormente *realistas* coinciden en que el primer paso del conocimiento es la sensación, y luego el entendimiento, trabajando sobre los elementos de la sensación, produce la idea, esto es, el conocimiento propiamente intelectual o espiritual. Discrepan, sin embargo, acerca de la manera en que la sensación contribuye a la actividad por la cual el entendimiento construye la idea.

Algunos autores, más simplistas, suponen el siguiente proceso: *a*) el objeto externo impresiona nuestra facultad sensitiva; *b*) ésta produce el conocimiento sensitivo, que los escolásticos llaman "fantasma" (de fantasía, imaginación); *c*) el entendimiento directamente saca del fantasma la representación del objeto externo, y de esta manera produce en sí una imagen espiritual de dicho objeto, que es en definitiva el conocimiento intelectual.

Empero, la mayoría de los autores escolásticos, inspirándose en Aristóteles, explican el proceso psicológico del conocimiento así: *a*) el objeto externo impresiona nuestros sentidos; *b*) éstos producen la representación sensible del objeto externo, es decir, el fantasma o conocimiento sensitivo, imagen sensitiva; *c*) sobre esta imagen sensitiva trabaja una *facultad especial* del entendimiento, llamada *entendimiento agente*, cuya función es sacar (abstraer) del conocimiento sensible la imagen del objeto, *espiritualizándola*; esta imagen espiritual es llamada, por los escolásticos, *especie impresa*; *d*) una vez producida esta *especie impresa*, la recibe en sí el entendimiento en otra facultad llamada *entendimiento posible*, y entonces se produce el conocimiento intelectual *propiamente dicho*, es decir, la *idea*, llamada *especie expresa*. De esta manera el entendimiento adquiere las ideas o conocimientos espirituales, en los cuales ya no hay ningún elemento representativo de orden material.

200. *Declaración.* — La razón por la cual los escolásticos insisten en mantener la *teoría del entendimiento agente* es para *salvar mejor la espiritualidad del alma.* Porque de esta manera, el entendimiento, en su *operación característica*, el conocimiento mismo, la formación de la idea, no depende inmediatamente del conocimiento sensible o de la sensación material. La dependencia de ésta se halla sólo en la preparación previa de la especie impresa o imagen espiritual, la cual será luego recibida en el entendimiento posible, el que propiamente conoce.

Es conveniente recordar que en este proceso se aplica de manera especial la teoría del acto y la potencia. Ya lo hizo el mismo Aristóteles. El entendimiento posible es de suyo una *potencia remota* para recibir el *acto* del conocimiento, que es la *especie expresa.* Y porque dicho entendimiento es de suyo una potencia pasiva, ha de ser *actuado* por otra potencia activa (el entendimiento agente), el cual le co-

munica un acto previo o imperfecto (la *especie impresa*). Una vez el entendimiento posible ha recibido este acto imperfecto, tiene ya la *potencia próxima* para pasar al acto último, el conocimiento.

Un proceso paralelo se desarrolla proporcionalmente en el *conocimiento sensitivo*. La facultad sensitiva es de suyo *potencia pasiva*, la cual es impresionada por el objeto externo, que a su vez produce en ella una especie sensitiva, con la cual la facultad o el órgano sensitivo produce la sensación propiamente dicha.

201. *El conocimiento del singular material por el entendimiento.* — Supuesta la teoría escolástica del entendimiento agente y de la especie impresa, se proponen todavía los escolásticos un nuevo problema. La especie sacada del fantasma por el entendimiento agente ¿es una representación del objeto *individual* material al cual corresponde dicha especie, o bien es una especie de orden *universal*? En otras palabras, cuando con los sentidos represento la imagen de este hombre individual, o de este árbol individual, el entendimiento ¿produce una imagen correspondiente a *este* individuo árbol, o bien una imagen universal que representa "el árbol" en general?

Este problema ha sido muy discutido entre los escolásticos, pero su declaración ayudará a conocer mejor ciertos aspectos de la filosofía escolástica y por eso creemos útil tratarlo aquí.

Según Santo Tomás, nuestro entendimiento *no conoce directamente los objetos singulares materiales*. La especie que el entendimiento agente forma, sacándola de las sensaciones de objetos materiales e individuales, no representa al individuo mismo, sino el universal. Nuestro entendimiento, por tanto, no conoce directamente más que los objetos universales; los individuos del mundo material los conoce sólo *indirectamente, por cierta reflexión sobre dicha especie*

universal. Cayetano interpreta la teoría de Santo Tomás en el sentido de que nuestra inteligencia no conoce a los individuos materiales sino merced a cierto *raciocinio* o *deducción*, ya que la imagen universal ha debido sacarse de algún individuo.

A Escoto le parece que este conocimiento del individuo, ya sea indirecto como el que parece proponer Santo Tomás, o por deducción como sostiene Cayetano, es insuficiente, y no explica el conocimiento que de hecho nosotros tenemos de los seres individuales. Además, resulta difícil explicar que el entendimiento pueda constituír inmediatamente una idea universal partiendo de *un solo individuo.* La formación del universal se explicita mejor, después que el entendimiento ha tenido varios conocimientos de individuos de la misma especie; entonces, por *comparación* de unos y otros, puede eliminar las características individuales y abstraer el concepto universal común a todos los individuos. De la misma opinión es Suárez.

202. *Nota.* — Es necesario distinguir en el conjunto de la teoría escolástica sobre el proceso del conocimiento los elementos *ciertos*, de aquellos que están propuestos por los escolásticos como *hipótesis* o explicaciones que tienden a aclarar mejor el proceso psicológico del conocimiento, pero que no podemos comprobar con certeza, por faltarnos datos experimentales. Lo cierto es que nuestros conocimientos intelectuales no son innatos, sino que dependen de la experiencia. Por tanto, es necesario admitir en la formación de las ideas la contribución del conocimiento sensitivo, donde se reciben por primera vez las impresiones del mundo sensible. Esto supuesto, si esta cooperación de la sensación ha de ser *inmediata*, con el entendimiento, que sería la explicación más sencilla, o si es necesario *interponer* el entendimiento agente y la especie impresa, pertenece al campo de las hipótesis, y los escolásticos no lo afirman como un prin-

cipio *cierto* y demostrado. Lo que debe subsistir como cierto es que en la formación del conocimiento espiritual *debe influír como causa principal una facultad espiritual*, es decir, el entendimiento.

Conviene también tener presente que la íntima unión del alma con el cuerpo explica que el proceso de las sensaciones esté producido a la vez por ambos y que el alma pueda utilizar las sensaciones, para extraer de ellas una representación espiritual de los objetos materiales exteriores.

E) *Las tendencias*

203. *Nociones.* — Además del conocimiento sensitivo e intelectivo experimentamos otra actividad psíquica por la cual el alma no sólo conoce sino que *tiende a unirse con los objetos*, a poseerlos efectivamente. Esa actividad proviene de un nuevo tipo de potencias o de capacidad del alma, que se llaman *las tendencias*. En latín se usa más frecuentemente el término *appetitus* (apetito).

Tendencia o *apetito* es la inclinación o propensión a un objeto conveniente. Este objeto *conveniente* es un *bien* para el sujeto que siente inclinación hacia él, ya que solamente sentimos inclinación hacia el bien. Respecto del mal experimentamos aversión.

El *bien* puede ser de tres clases: *honesto*, que da cierta perfección; *deleitable*, que produce placer; y *útil*, que sirve para la consecución de ulteriores bienes. Con frecuencia estas tres clases de bienes se hallan confundidas en el mismo objeto, pero a veces también resultan incompatibles en casos determinados: lo deleitable no es siempre lo más perfecto (honesto) ni lo más útil para el sujeto.

La tendencia o el apetito puede ser *natural* y *elícito*. El primero es la proporción que existe entre la facultad y el objeto de ella. Esta proporción es una *relación trascendental*, intrínseca y esencial a la facultad, que la acompaña

siempre y sin la cual ella nunca tendería a un determinado objeto, porque en éste no hallaría ninguna proporción o correspondencia consigo misma. *Apetito elícito* es el *acto* o la tendencia actual que de hecho se sigue en la facultad hacia el objeto, después que el conocimiento se lo ha propuesto. Como se ve, el apetito natural es anterior al conocimiento, pero no supone el ejercicio de un acto. El apetito elícito es posterior al conocimiento, sea intelectivo o sensitivo, y consiste en el *acto mismo de tender* hacia el objeto.

204. *Fenomenología de las tendencias.* — *a*) El bien tiene razón de *fin*, hacia el cual tiende el apetito. Este fin es conocido siempre de alguna manera para que pueda existir el *apetito elícito*. En la sensación el fin es conocido de hecho, como algo que atrae. Por el conocimiento intelectual, el fin es conocido más perfectamente, es decir, con plena conciencia del fin, como tal.

b) *Las tendencias se distinguen del conocimiento puro* porque éste es más *pasivo* respecto de los objetos. Por el conocimiento somos más espectadores del objeto; por las tendencias, en cambio, entramos en una unión más real, más ontológica, más existencial con el objeto. Procuramos captar el objeto y hacerlo nuestro, identificarlo con nosotros, asimilarlo, manejarlo, todo lo cual pertenece al orden ontológico existencial, de interacción con el objeto. Las tendencias nos sumergen de esa manera mucho más profundamente en la realidad que el conocimiento puro.

c) *Las tendencias o apetitos elícitos siguen siempre al conocimiento*. Éste presenta el objeto a la tendencia, y a su presencia reacciona nuestra facultad apetitiva. Es corriente entre los escolásticos el principio: "No puede quererse nada que no haya sido antes conocido". Evidentemente, no podemos desear aquello de lo cual no tenemos conocimiento o idea. Por eso, normalmente el conocimiento precede a la tendencia.

d) Pero existen en el hombre y en los animales ciertas *tendencias innatas* que ciegamente buscan su objeto, con anterioridad a todo conocimiento previo. Son, por lo menos, las tendencias necesarias para la conservación y reproducción del ser. El niño recién nacido tiene la tendencia a la succión con anterioridad a toda previa experiencia. Los animales nacen ya con tendencias que traducen en actos reales o ilusorios, según encuentren el objeto real de las tendencias o carezcan de él. También existe una *tendencia innata* hacia el conocimiento mismo. El niño tiene tendencia al conocer, por el conocer mismo. Es entonces difícil discernir si la tendencia al conocimiento es anterior al primer conocimiento o una consecuencia de las experiencias del conocer. Parece que el primer conocimiento se ha producido, tanto en el orden sensible como en el intelectual, por efecto de un acto de tendencia anterior al conocimiento mismo.

e) También se debe tener presente que nuestras tendencias están *muy unidas a nuestros conocimientos*. En el orden sensible o sensitivo esta unión es más estrecha, sobre todo en los sentidos del tacto, del gusto y del olfato, en los cuales realizamos una unión o aprehensión física del objeto. Aquí hay a la vez conocimiento intencional y posesión física, que es propia de la tendencia. Pero también en el orden intelectual están íntimamente unidas las tendencias con la aprehensión del objeto. De aquí que algunos autores hayan confundido ambos modos de actividad psíquica, lo cual en la mayoría de los casos está ciertamente contra la experiencia.

f) Cumplida la necesidad que origina una tendencia, la facultad entra en una especie *de satisfacción, reposo* y *deleite*, que consiste en *la posesión del objeto* al que se tendía. En realidad, podemos distinguir estos cuatro momentos del proceso apetitivo: el estado primero de una facultad, que es proporcionada a un objeto determinado (apetito na-

tural); presencia del objeto (conocimiento); movimiento de la facultad hacia su objeto, producido necesariamente por la inquietud interiormente sentida en la facultad que la arrastra hacia el objeto (apetito elícito); finalmente, unión de la facultad con el objeto (posesión, satisfacción, plenitud, reposo de la facultad apetitiva).

g) Las tendencias desempeñan en el hombre, en toda su vida vegetativa, sensitiva e intelectual, en su vida individual y social un papel importantísimo. Ellas son la fuerza, el dinamismo, lo que impele al hombre a la acción, lo que lo mantiene en la vida. Las *tendencias naturales* obran *espontáneamente*, con una necesidad de la cual el hombre no se ve libre. Gracias a ellas no necesitamos pensar determinadamente cómo hemos de realizar las actividades más indispensables para la conservación de nuestra vida, para nuestro desarrollo y para la perfección espiritual individual y social. Si no fuera por estas tendencias, las cuales incluso en el orden moral mantienen siempre a la humanidad en un cierto nivel, la sociedad se desharía y el individuo humano se desintegraría sin remedio. Ésta es precisamente la obra maravillosa del Creador, el haber dotado al hombre de tendencias e instintos que aseguren la conservación de la especie por encima de toda reflexión o desviación intelectual.

205. *Problemas.* — Los problemas más importantes sobre el campo psicológico de las tendencias son los siguientes: distinción entre el orden de las tendencias y el del conocimiento; distinción entre dos órdenes de tendencias, sensitivas y espirituales; existencia de tendencias espontáneas o necesarias, no solamente en el orden sensitivo, sino en el espiritual, es decir, que también la voluntad produce actos necesarios, imprevisibles, que no puede evitar; finalmente, la existencia de actos libres en la voluntad. Aquí vamos a ocuparnos principalmente de este último problema que es central para el hombre. En realidad la característica esen-

cial del hombre es la libertad: lo más interno, lo más subjetivo y lo más sagrado del hombre.

F) *La libertad*

206. *Nociones.* — La *voluntad* es una *facultad espiritual, que pertenece al orden del apetito o tendencia.* La existencia de esta facultad espiritual apetitiva, se prueba por el hecho de que nosotros deseamos objetos inmateriales o espirituales. Ahora bien, el deseo de tales objetos sólo puede proceder de una facultad espiritual, ya que la facultad material sensitiva no tiene ninguna proporción con los objetos espirituales. La voluntad es, pues, una *facultad apetitiva espiritual.* Comoquiera que la voluntad está iluminada por la inteligencia, la cual le presenta no sólo éste o aquel bien, sino el bien en general, la voluntad tiende también en general hacia el bien. De aquí el principio escolástico: "El objeto de la voluntad es todo bien".

Voluntario se llama todo acto procedente de la voluntad o, como dicen los escolásticos: "Es todo acto que procede de un principio intrínseco y *tiende* hacia un objeto conocido como fin o como un medio para un fin".

El *acto voluntario* puede ser *necesario* o *libre*: es *necesario* cuando procede de la voluntad de tal manera que se produce *necesariamente* y *hacia determinado objeto.* La necesidad puede ser por motivos *intrínsecos,* cuando la facultad se siente *por sí misma* inclinada: o por motivos *extrínsecos,* cuando algún elemento exterior obliga a la facultad a producir tal acto.

Acto libre es aquel que procede de la voluntad de tal manera que supuesto todo lo que se requiere para la producción de dicho acto, puede todavía la voluntad producirlo o no producirlo. En otras palabras, la voluntad tiene en sí *la potestad plena de producirlo o no producirlo.*

El acto libre supone en la facultad *la libertad.*

Libertad, como su nombre lo indica, es *carencia de ataduras o de necesidad alguna determinada, sea extrínseca o intrínseca.* La libertad puede ser de *coacción* o de *necesidad. Libertad de coacción* (espontaneidad) consiste en la carencia de una fuerza contra la inclinación propia. Esta libertad excluye toda coacción, vínculo o necesidad *extrínseca*, pero no excluye la necesidad *intrínseca*, por la cual el sujeto se siente *determinado* a una acción. La libertad de coacción o espontaneidad existe en los seres irracionales, y no presupone una *deliberación* sobre los motivos de la acción.

Libertad de necesidad es la *carencia de todo vínculo o coacción*, sea externo, sea interno. No existe, por tanto, en la voluntad ninguna determinación, vínculo o atadura que la determine o necesite a un acto determinado. Esta libertad la llaman también los escolásticos *libertad de arbitrio* (*libertas arbitrii*) o *libertad de indiferencia* (*libertas indiferentiae*), y es lo que propiamente se entiende por *libertad.*

La *libertad de indiferencia* puede ser libertad de *ejercicio* y de *especificación.* Libertad de *ejercicio* es la *de poner o no un acto.* Libertad de especificación es la de *elegir entre varios objetos.* Esta última libertad supone evidentemente la libertad de ejercicio. Los actos libres pueden ser *formalmente libres* (llamados por los escolásticos *actos elícitos*), y son los que proceden *inmediatamente de la voluntad*, con libertad de necesidad. Actos libres *imperados* son los que proceden de otra facultad, pero *bajo el imperio* de la voluntad: tal como el movimiento de los miembros del cuerpo, por influjo de la voluntad.

207. *Opiniones.* — Niegan la existencia de la libertad los *deterministas*, quienes afirman que la voluntad en *todos* sus actos está *determinada* a una elección, *sin posibilidad* de elegir lo contrario. Los deterministas son de varias cla-

ses, según el fundamento de su determinismo: deterministas *teológicos* (maniqueos, Calvino, Lutero); deterministas *fatalísticos* (estoicos, mahometanos); deterministas *psicológicos*, quienes sostienen que la voluntad está siempre movida por el motivo más fuerte (Herbart, Wundt); deterministas fisiológicos y materialistas (Haeckel, los materialistas y positivistas); deterministas *panteístas* (Spinoza, Hegel).

Los escolásticos han defendido unánimemente la *libertad* y con ellos todos los filósofos cristianos. Pero también fuera del cristianismo, la libertad fue defendida en el mundo pagano: Platón, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Plotino, Cicerón, y entre los modernos: Bergson, Scheler, etc. El existencialismo ha señalado constantemente como característica del hombre la libertad. Pero algunos existencialistas describen una libertad que más bien es determinismo, como el existencialismo ateo de Sartre, y el mismo existencialismo de Heidegger.

208. *Declaración. — a) Fenomenología de nuestra experiencia.* Si examinamos el proceso de los actos llamados libres, podremos comprobar que no existe el elemento *necesidad. Antes* de la elección, *en* la elección y *después* de la elección tenemos conciencia de que la elección va a estar, está o ha estado en nuestra mano, sin que *ningún elemento extraño se interfiera obligándonos a ella. Antes de la elección* distinguimos muy bien entre el acto deliberado y el no deliberado. Para el acto deliberado realizamos una deliberación previa; una comparación de motivos. Esto aparece frecuentemente en toda nuestra vida, pero sobre todo cuando hemos de tomar una decisión trascendental. La deliberación sería inútil si no tuviéramos plena conciencia de que somos dueños de nuestra decisión y podemos elegir en un sentido o en otro.

En la elección misma tenemos conciencia de que no somos electores *pasivos* sino *activos*, a veces luchando contra tendencias interiores y contra dificultades exteriores.

Después de la elección distinguimos perfectamente entre los actos que hemos realizado con libertad y aquellos que han sido puestos por necesidad. De los primeros nos sentimos responsables; de los segundos, no. De los primeros estamos orgullosos o sentimos vergüenza; de los otros no podemos sentir orgullo ni vergüenza propiamente dichos.

Todo esto, demuestra que en el proceso de los actos libres tenemos conciencia de que no existe en nosotros ninguna necesidad interna o externa y que estamos percibiendo nuestra libertad en una forma evidente e inequívoca.

En esta *conciencia inmediata de nuestra libertad* se funda precisamente esta certeza universal e inevitable de que somos libres. Todas las disquisiciones metafísicas, todos los argumentos abstractos de los deterministas no pueden anular esta certeza, porque se funda en el hecho de una experiencia inmediata, y por ello no pueden los hombres dejar nunca de proceder como si fueran libres, aun los mismos deterministas.

Objetan los deterministas que todo esto puede ser una *mera ilusión* de nuestra conciencia, y en realidad, es posible que estemos sujetos a leyes cósmicas, las cuales nos determinan sin que nos demos cuenta de ello. Pero la experiencia inmediata de nuestros hechos de conciencia no da lugar a esta ilusión. Precisamente nos fundamos en motivos conocidos y pesados en una previa deliberación. Hay, por tanto, una experiencia *positiva* de la liberación y de la decisión libre. Y cuanto más evidente es la conciencia de libertad, tanto más claramente conocemos estas motivaciones en nuestro deliberar. *No es posible que los hechos de conciencia se realicen de esta manera si no somos realmente libres.*

b) *Se confirma la validez de esta experiencia* por el hecho de que toda la vida humana individual, y sobre todo la social, no se verifica sin la realidad de la libertad. La vida moral individual, a la cual no podemos renunciar, carece de sentido sin la libertad. La vida social se funda también en la experiencia de la libertad. El juez que hace responsable al reo distingue perfectamente los actos en que éste ha tenido libertad y aquellos en los cuales no la ha tenido; más todavía, se consideran los actos en que la libertad ha podido estar más o menos atenuada. Todo esto carece de sentido si suprimimos la libertad. Lo mismo se diga de la *responsabilidad* en el cumplimiento de las leyes, de los pactos, del trato con los demás, etc., etc. Pero precisamente todo esto está confirmando que nuestra experiencia de la libertad es *tan profunda y tan evidente* que la vida humana se conforma necesariamente a esta experiencia.

209. *Nota.* — Hay algunos que sostienen, aun entre los escolásticos, que nuestra experiencia de la libertad *no es inmediata,* sino que la *deducimos* de la manera de obrar en la elección. Pero en todo caso, éstos conceden que los hechos de experiencia son tales que de ellos se deduce por un *raciocinio fácil* y evidente el hecho de la libertad misma. A nosotros nos parece, sin embargo, *más de acuerdo con la realidad,* que nuestra experiencia de la libertad es inmediata, originaria, y que su presencia en la conciencia es la que determina no solamente nuestra certeza sino esa *firmeza especial* de la certeza misma de la libertad, la cual resiste a todas las dificultades de orden teórico.

II. NATURALEZA DEL ALMA

Luego de haber investigado las operaciones del alma en el plano del conocimiento y en el orden de las tenden-

cias, vamos ahora a descender al *estudio de su naturaleza misma.* ¿Qué clase de realidad es el alma en sí misma? De los varios problemas relativos a la naturaleza del alma vamos a resumir los siguientes: *sustancialidad, espiritualidad* e *inmortalidad del alma.*

A) *Sustancialidad del alma*

210. *Nociones.* — Véase la noción de *sustancia* en Metafísica; asimismo sus divisiones (nº 101) y la prueba general de la sustancialidad (nº 104). Cuando decimos que el alma es sustancial, afirmamos que existe un *sujeto* del cual proceden todos los actos psíquicos. La *actividad psíquica* resulta de esta manera de orden *accidental;* el *sujeto*, en cambio, de orden *sustancial.* Afirmamos la *identidad* y la *permanencia* del *sujeto* en relación con sus *actos* pasados, presentes y futuros.

211. *Opiniones.* — Niegan que el alma sea de orden sustancial los *actualistas psicológicos,* los cuales sostienen que la conciencia sólo es la *colección de actos* de ella, sin un sujeto permanente de dichos actos. Tales son Hume, Wundt, James, Scheler, etc. Con frecuencia los actualistas insisten en su teoría (especialmente los más realistas, como Scheler) porque suponen que si el alma fuera un *sujeto permanente,* quedaría reducida al tipo de los seres *materiales.* Sin embargo, la *permanencia* del ser es distinta de la materialidad y no aparece ningún inconveniente en que se defienda la *permanencia de un principio espiritual.* En este sentido, sostenemos que el alma es una *sustancia espiritual,* es decir, un principio permanente de orden espiritual.

Los escolásticos han opinado siempre que el alma es un principio sustancial.

212. *Declaración.* — *a*) *Experimentamos* la actividad de nuestra conciencia *siempre* referida a un *sujeto*, el cual se nos presenta como *uno, idéntico, permanente, distinto* de sus actos. Más aún, percibimos no solamente los *actos* comoquiera, sino los *actos en concreto*, es decir, el *sujeto pensante* o el sujeto afectado de tal o cual manera. Ahora bien, esta percepción del sujeto de nuestros actos no puede ser falaz, porque se trata de una *experiencia inmediata* de nuestro "yo"; y su permanencia resalta por comparación con la actividad fluyente de él; su identidad porque al mismo "yo" atribuímos por la memoria, los actos pasados y la actividad múltiple presente. Es necesario, según la experiencia, admitir la existencia de un sujeto permanente, es decir, *sustancial* de nuestra actividad psíquica.

b) *A priori* se suele dar este otro argumento: el sujeto de nuestros actos psíquicos es de orden sustancial o accidental; si es de orden sustancial ya tenemos demostrada nuestra tesis; si es de orden accidental se pregunta si el sujeto en que se halla es también sustancia o accidente, y así seguiríamos hasta encontrar un último sujeto de toda la actividad psíquica, que sería de orden sustancial.

En la teoría actualista no se explica ni la unidad de la conciencia ni la atribución de los actos pasados a la conciencia presente. No es posible la conciencia de la responsabilidad, si no hay un sujeto permanente e idéntico de los actos, etc., etc.

B) *Espiritualidad del alma*

213. *Nociones.* — *Espiritual* es aquello que *ni es materia ni depende intrínsecamente de la materia. Materia* es la realidad que necesariamente postula la *extensión*. Espiritual significa, por tanto, una *independencia* de la materia y de carácter *intrínseco*. La espiritualidad en el *ser* es la que ni es materia ni depende de la materia; espiritualidad

en el *obrar* es una actividad independiente *intrínsecamente* de la materia.

214. *Opiniones.* — Niegan la espiritualidad del alma los *materialistas* y *positivistas* de todos los tiempos. Entre los antiguos debemos citar a Demócrito y Epicuro. Entre los modernos los positivistas del siglo XIX y los materialistas del XVIII.

Pero siempre han existido grandes filósofos que han afirmado la espiritualidad del alma, aunque desde puntos de vista diferentes (Sócrates, Platón, Plotino, Descartes, Leibniz, Kant...). La filosofía cristiana, y la escolástica con ella, unánimemente ha defendido la espiritualidad del alma. Es la única explicación acorde con la experiencia, y además la única que salva la verdadera dignidad del hombre como *persona humana* y como ser moral.

215. *Declaración.* — *a*) La espiritualidad del alma es una consecuencia lógica de la *espiritualidad de sus operaciones.* Efectivamente, hemos probado que el alma tiene actividad espiritual en el orden cognoscitivo (nº 190) y en el orden volitivo (nº 206); ahora bien, una actividad espiritual no puede proceder de un sujeto material, luego tiene que proceder de un sujeto inmaterial, es decir, independiente intrínsecamente de la materia. Luego el alma debe ser espiritual. Es inconcebible que una operación sea superior a la naturaleza de un sujeto, y tal sucedería si un sujeto material tuviera operaciones de orden espiritual, intrínsecamente independiente de la materia. Sería esto contradictorio.

b) Es también un argumento eficaz para probar la espiritualidad del alma el que Santo Tomás utiliza fundándose en la *reflexión perfecta del alma sobre sí misma.* El hecho de que el alma tenga una conciencia *trasparente de sí misma*, y se aprehenda en forma reflexiva que es a la

vez conciencia directa de sí y de su reflexión, demuestra una naturaleza superior a la materia misma, incluso a la materia consciente de los animales irracionales, que carecen de esta perfección ontológica.

216. *Nota.* — Las almas de los animales irracionales son materiales porque *dependen intrínsecamente de la materia en todas sus operaciones*, es decir, solamente ejercen operaciones psíquicas de orden sensitivo o material. Por eso dichas almas quedan en el plano de la materia, aun las de los animales superiores, las cuales son tenidas comúnmente como simples e indivisibles. Las almas de muchos animales inferiores son compuestas o divisibles en partes que pueden seguir subsistiendo por sí mismas después de la división, como sucede con el principio vital vegetativo de las plantas.

C) *Inmortalidad del alma*

217. *Nociones.* — *Inmortal* es lo que no está sujeto a la muerte, o, en otras palabras, lo que es *capaz de vivir perpetuamente.* La inmortalidad puede ser *natural, esencial* y *gratuita.* La *natural* consiste en la capacidad o exigencia de vivir porque no existe ningún principio de muerte: de aquí que ninguna causa natural pueda determinar el fin de la vida. *Esencial* es la imposibilidad absoluta de morir o de cesar de existir: esta imposibilidad es propia de Dios solo. *Gratuita* es la inmortalidad por un privilegio o don especial de Dios, que conserva en el ser perpetuamente. De esta inmortalidad gozaban los primeros padres, Adán y Eva, en el Paraíso.

Para probar la inmortalidad del alma no solamente debemos demostrar que *puede* existir sin el cuerpo, sino que tiene *una exigencia de vivir después de la destrucción del cuerpo y perpetuamente.*

218. *Opiniones.* — Han negado la inmortalidad del alma los *materialistas* de todos los tiempos. Una vez desconocida la espiritualidad del alma no es posible admitir la permanencia del principio de la vida personal después de la destrucción del cuerpo material. Entre los materialistas antiguos citemos Demócrito, Epicuro y Lucrecio.

En otro sentido han negado la inmortalidad del alma los *panteístas.* Para éstos el alma, al final de la vida, es reabsorbida en la sustancia universal. Se niega, por tanto, la inmortalidad *personal,* la perpetuación de la conciencia personal. Así Spinoza, Hegel, Schopenhauer...

La *filosofía cristiana* ha defendido siempre la inmortalidad del alma y, por cierto, la *inmortalidad personal,* y también muchos de los grandes filósofos antiguos y modernos han afirmado esta inmortalidad: Locke, Leibniz, Wolff, Herbart, Kant, Lotze, Bergson, Max Scheler, etc.

Sócrates y Platón han insistido con frecuencia en la inmortalidad del alma aunque a veces no se han atrevido a afirmarla con toda certeza. En Aristóteles la inmortalidad personal queda todavía más dudosa.

Son diversas las razones que suelen ser aducidas para probar la inmortalidad del alma. Algunos escolásticos creen que no puede presentarse ningún argumento de razón que la demuestre con certeza. Pero la inmensa mayoría de los escolásticos sostiene que se puede probar con argumentos ciertos la inmortalidad del alma, aun prescindiendo de la Revelación. Lo que ciertamente debe confesarse es que la Revelación ha *ayudado en forma decisiva a suprimir las dudas* que pudieran existir acerca de este punto.

219. *Declaración.* — *a*) *Argumento metafísico,* por la espiritualidad y actividad del alma. El alma humana es esencialmente espiritual y esencialmente simple, y, por tanto, no tiene en sí ningún principio de corrupción, es decir, de separación de sus partes, en la cual consiste la

destrucción de todo compuesto de partes. Además, por ser espiritual no necesita de la materia para existir, absolutamente hablando, y, por tanto, puede subsistir después de la destrucción del cuerpo. Finalmente, no puede ser destruída por ninguna fuerza natural creada, porque la destrucción del alma sería una aniquilación total y las fuerzas naturales no pueden ni crear ni aniquilar. Por otra parte, Dios no aniquila porque esto sería ir contra la naturaleza misma del alma, la cual de suyo tiende a vivir eternamente, y sabemos que Dios respeta, de ley ordinaria, la naturaleza de las cosas.

Asimismo la *actividad del alma puede prolongarse después de la destrucción del cuerpo*, ya que el principio último de la conciencia es el alma y tiene actividades, precisamente las más características del ser racional, que son esencialmente independientes de la materia, y, por tanto, pueden continuarse después de la separación del cuerpo. Esta posibilidad de la continuación de la conciencia personal, es especialmente valiosa contra el panteísmo.

b) *Argumento psicológico*, por las tendencias. El alma humana *tiene una tendencia innata a la inmortalidad individual.* Ahora bien, esa tendencia no puede quedar frustrada porque sabemos que en la naturaleza toda tendencia natural tiene su objeto propio que la satisface, luego el alma humana debe ser inmortal. La tendencia natural a la inmortalidad aparece a todo lo largo de la historia del género humano. Precisamente la angustia máxima de los filósofos gentiles, los cuales no alcanzaban a ver las pruebas racionales de la inmortalidad del alma, era que no dejaban de sentir esa tendencia y esa ansia incoercible de inmortalidad. La tendencia a la inmortalidad se hace sentir siempre como *personal*, es decir, la permanencia del mismo individuo, del mismo "yo"; *natural*, esto es, que procede de la misma naturaleza humana; *universal*, *cons-*

tante e irresistible. Aun en el plano de las ciencias naturales el principio de finalidad reconocido por todos los científicos, atribuye a cada facultad o *tendencia natural* un *objeto cierto* y *proporcionado.* Este principio se llama el principio de correlación entre el órgano y la función. De aquí que si el alma tiene esa tendencia natural hacia la inmortalidad debe existir el objeto proporcionado de ella, la perpetuación.

c) *Argumento moral,* por la necesidad de una sanción proporcionada. Sentimos la conciencia de una ley moral y la exigencia de una sanción eficaz contra las trasgresiones de la ley moral y por el cumplimiento de ella. Ahora bien, en esta vida no aparece, frecuentemente, cumplida la necesidad de esta sanción. Luego debe existir en la otra vida la sanción definitiva.

Este argumento prueba ciertamente la supervivencia del alma después de la destrucción del cuerpo. En lo que se refiere a la *remuneración* para los buenos, el argumento tiene más fuerza, en orden a probar incluso una supervivencia eterna. Respecto de los condenados el argumento solamente tiene una fuerza probable para demostrar que las penas han de ser eternas. Sólo por la Revelación se prueba la eternidad de la sanción para los condenados.

Parte V

TEOLOGÍA NATURAL

EL PROBLEMA DE DIOS

INTRODUCCIÓN

220. *Nociones.* — *Teología Natural*, como su mismo nombre lo indica, es *la ciencia natural acerca de Dios.* Por tratarse de ciencia *filosófica* debe dar las últimas explicaciones acerca de Dios. De modo que la definición completa de Teología Natural es la siguiente: *es la ciencia de Dios por las últimas explicaciones, con la sola luz natural de la razón.* Se distingue de la Teología simplemente tal, porque ésta estudia a Dios fundándose en principios sobrenaturales, la Revelación Sobrenatural.

La Teología Natural se llama también *Teodicea*, nombre que impuso Leibniz a su trabajo, en el cual defendía la Justicia de Dios contra las objeciones de Pedro Bayle. El nombre no es tan apropiado, pues significa "justicia" o "justificación de Dios", y de suyo solamente abarca una parte de la ciencia sobre Dios; pero ha obtenido, por su brevedad, mayor fortuna que el de la Teología Natural.

La *noción de Dios* puede ser *vulgar* o *filosófica.* Comúnmente se entiende por Dios el Ser nobilísimo que tiene

autoridad sobre todos los hombres y gran poder sobre todo el universo. Filosóficamente, Dios es el "único Ser necesario y causa de todos los seres contingentes". La diferencia entre la noción filosófica y la vulgar es que aquélla precisa más la esencia misma de Dios.

El Concilio Vaticano I ha declarado de esta manera la noción de Dios: "La Santa, Católica, Apostólica Iglesia Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, Creador y Señor del Cielo y de la Tierra, Omnipotente, Eterno, Inmenso, Incomprensible, Infinito en su inteligencia, voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sustancia espiritual, singular, enteramente simple e inmutable ha de ser reconocido, en realidad y por su esencia, distinto del mundo, felicísimo en sí y por sí, y excelso inefablemente sobre todas las cosas que existen y que pueden concebirse fuera de Él" (sección III, cap. 1).

El Concilio Vaticano II recoge la doctrina de la Iglesia, es decir, que Dios como Creador puede ser conocido por el hombre, tanto por medio de la razón (filosofía) como de la revelación sobrenatural (fe). "Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre «se haga partícipe de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia humana».

"El Santo Sínodo profesa que el hombre «puede conocer a Dios con la razón natural, por medio de las cosas creadas» (cf. Rom., I, 20); y enseña que, por medio de dicha revelación, «todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer con absoluta certeza y sin error las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón humana» (Constitución "Dei Verbum", cap. II, nº 6)".

221. *Fenomenología de nuestra experiencia de lo divino.* — Comoquiera que el problema de Dios está íntima-

mente relacionado con la vida, con el principio, con el fin y destino del hombre, éste debe estudiar a Dios, no solamente porque Él es en sí mismo el objeto más excelso del conocimiento humano, sino también porque el conocimiento de Dios ayuda y es necesario para resolver los más importantes problemas del hombre. Nuevamente el hombre, aunque es inmensamente menos perfecto que Dios, se propone, como el motivo humano más urgente para estudiar el problema de Dios. En realidad el problema de Dios y el problema del hombre van íntimamente unidos para el hombre mismo, que no puede dejar de estudiar a Dios sin dejar en la oscuridad los problemas básicos del hombre.

Además, el problema de Dios lo vivenciamos en virtud de nuestras experiencias y de nuestro conocimiento humano. Es en el hombre y por medio del hombre y es en el mundo vivido y conocido por el hombre, donde Dios se nos manifiesta. De aquí que el conocimiento de Dios se halle íntimamente unido al conocimiento del hombre mismo.

Para comprender mejor la problemática que especulativamente se nos presenta acerca de Dios, debemos, por tanto, hacer un análisis previo de nuestras experiencias de lo Divino, es decir, de lo que siente el hombre en sus manifestaciones, en su vida, en su conciencia, en sus relaciones con el mundo en que pueda aparecer algún vestigio de la Divinidad. Todo esto lo llamamos de manera general *experiencia de lo Divino*. Esta experiencia es doble: o bien se manifiesta en una *actitud religiosa*, en la cual el hombre se siente impulsado a prestar a Dios un culto y una veneración como a Ser Supremo; o en una *actitud metafísica* en la cual el hombre conoce algo Absoluto, como fundamento último ontológico de su propio ser y de los seres contingentes.

a) *El hecho. — La experiencia religiosa de la humanidad y el planteamiento mismo del problema de Dios en*

el plano metafísico. Describamos ante todo el hecho de la experiencia religiosa. En todas las edades la religiosidad en el hombre ha aparecido como un hecho *universal*, predominante en la humanidad. No solamente a lo largo de la historia, sino también geográficamente, es decir, en todas las partes de la tierra se ha manifestado la religiosidad del hombre. Además, esta manifestación aparece con cierta *necesidad y espontaneidad*, como algo que brota imprevisiblemente de la misma naturaleza humana. Lo cual se confirma porque se manifiesta en *todos los estadios* de la vida del hombre, tanto en el hombre primitivo como en el moderno, tanto en el individuo como en la sociedad, tanto en la conciencia como en las manifestaciones exteriores, tanto en el hombre inculto y en las sociedades primitivas como en el hombre culto y en las sociedades modernas.

Es un hecho el influjo permanente de lo religioso en la vida humana. Pero debe observarse que este influjo se acentúa en ciertos *momentos decisivos del individuo y de la vida social.* En los casos en que hay que tomar una decisión trascendental el hombre ha recurrido a la divinidad. En las grandes tragedias humanas, en los grandes triunfos, el hombre como individuo siente sacudirse todo su interior, y se ve impulsado a pensar en un Ser Supremo que está más allá de los seres contingentes y al cual se siente íntimamente unido. Las sociedades han practicado esta religiosidad no menos que los individuos. Son frecuentes los hechos de recurso a la divinidad en las grandes reuniones sociales, en la celebración de las fiestas, en vísperas de una batalla o después del triunfo, etc., etc. Este hecho demuestra o nos muestra que en una forma *permanente y continuada* la experiencia religiosa ha estado presente en el hombre y en la sociedad humana.

Si la experiencia de lo divino se ha manifestado en la actitud religiosa, no menos se ha manifestado también en

la *actitud metafísica.* El problema de Dios en el orden especulativo, y como el Ser absoluto, como fundamento último de la realidad, ha estado también presente en toda la vida intelectual humana. La reflexión de los hombres cultos o pensadores del Oriente y del Occidente, antiguos y modernos, ha tenido siempre como problema central el de la divinidad. Como experiencia metafísica o como investigación racional dialéctica la presencia de la divinidad en la especulación humana es también un hecho, universal, necesario, y que abarca todas las esferas del hombre, acentuándose tanto más cuanto más desarrollada es la cultura.

No se oponen a esta experiencia las concepciones de tipo panteísta o politeísta, que en el fondo mantienen la religiosidad y la creencia en un principio absoluto. Con relación a la religión y a la filosofía que afirma un Dios personal, creemos que el panteísmo y el politeísmo son sucedáneos, explicables en la compleja situación del hombre en el cosmos. Una dificultad más seria plantea el ateísmo contra la universalidad y la necesidad de la experiencia religiosa. El ateísmo ha tenido manifestaciones también permanentes en toda la historia del género humano. Pero en primer lugar como expresión colectiva o social es inexistente. Las sociedades humanas, de que se tiene historia, y los datos que se conservan del hombre prehistórico nos dan una experiencia colectiva religiosa. Ha sido necesario llegar a los tiempos modernos para encontrar intentos definidos por parte de los gobernantes, de establecer sociedades ateas. El resultado todavía no lo conocemos, o, mejor dicho, sabemos que aun cuando se haya prohibido toda manifestación religiosa en público, la religiosidad está siempre reapareciendo en el pueblo: *no son ateos los pueblos sino los gobiernos.* El ateísmo parece más bien el fruto de la especial situación de algunos individuos que, o dialéctica o instintivamente, han perdido el cauce común del sentir y

del pensar humano. Tanto individual como colectivamente, el ateísmo resulta siempre parcial en comparación con el conjunto de la experiencia religiosa de la humanidad.

b) *Análisis del contenido de nuestra experiencia de lo divino.* — Ante todo se nos presenta el objeto de esta experiencia como lo *Absoluto*, es decir, aquello que está por encima de todo en relación con este universo de seres contingentes. Además, siempre aparece como algo *misterioso*: el misterio rodea permanentemente a la divinidad; el hombre siente que una valla lo separa de la esencia misma de Dios, inaccesible para la razón humana; esa misteriosidad tiene, por lo demás, para el hombre un atractivo especial e irresistible. Otra característica de lo divino es lo *sagrado*: precisamente por la misteriosidad de la esencia de Dios, Él aparece como algo que está "separado" del resto de los seres y que es respetable, venerable, etc. Finalmente señalemos también *el poder*, un poder supremo, la omnipotencia. En la experiencia de lo divino se halla siempre una *íntima relación del hombre hacia Dios.* El hombre se siente dentro del círculo de acción de Dios; con frecuencia como creatura de Dios, en quien encuentra su origen y su destino. De todos modos el destino del hombre se halla siempre ligado a la influencia de lo divino. De aquí que la idea de salvación en el hombre esté íntimamente ligada a la idea de Dios.

Este análisis del contenido de la experiencia religiosa es también coincidente con el análisis del contenido de la *actitud metafísica.* En realidad el Dios de la Religión y el Dios de la metafísica son coincidentes. Aunque la metafísica lo presente, según vamos a ver, como un ser absoluto de una manera menos vívida que la religión, sin embargo este *ens a se*, este absoluto primario, va a ser, a medida que se vaya desarrollando y conociendo todo lo que implícitamente contiene como *ens a se* o como absoluto, el mismo

principio con el cual el hombre se halla relacionado y hacia el cual está unido por el lazo de la religión. La metafísica no hace sino llegar hasta los fundamentos mismos de la experiencia religiosa y desarrollarlos hasta la explicitación total del contenido y de las razones de dicha experiencia.

En realidad, la Teología Natural o Teodicea nos da la explicitación y los fundamentos filosóficos de nuestra experiencia religiosa, así como de todas nuestras relaciones con Dios.

División. — Vamos a dividir en tres partes el estudio filosófico de Dios: I, Existencia de Dios; II, Esencia y atributos de Dios en Sí mismo; III, Atributos de Dios en relación con el hombre.

I. EXISTENCIA DE DIOS

A) *Observaciones previas*

222. *Fundamentalidad.* — El problema de la existencia de Dios es fundamental para la Teodicea y para toda la vida religiosa del hombre. Cuando tratamos de probar la existencia de Dios intentamos o nos referimos a un Dios real objetivo, que existe independientemente de nuestro conocimiento, en Quien no hay ninguna modificación intrínseca porque nosotros lo conozcamos o lo dejemos de conocer. Esta existencia real y objetiva de Dios es previa, así para todo cuanto luego se diga de la divinidad, como para toda filosofía de la religión. Sin esta realidad y objetividad de Dios, sin esta verdadera existencia de Dios, la Teodicea se reduce a una pura dialéctica y la religión pierde todo su fundamento. No es posible que el hombre seriamente tribute un culto o tome una actitud religiosa hacia un objeto inexistente.

223. *Alcance de las pruebas.* — Sobre la existencia de Dios, o mejor sobre *las pruebas* de la existencia de Dios,

debe tenerse presente que no basta probar la existencia de Dios, de un ser absoluto, de un *ens a se*, para que realmente podamos hablar simplemente de "Dios". Ni en el panteísmo ni en el politeísmo hay lugar verdaderamente para una aplicación de lo que esta palabra nos sugiere espontáneamente. Dios es, no sólo lo necesario y lo absoluto, sino también un ser personal, distinto del mundo, creador, providente, infinitamente perfecto. Por tanto, se puede decir que la prueba de la existencia de Dios incluye toda la Teodicea. Sin embargo, una vez demostrada la existencia de un ser absoluto y necesario (*ens a se*), se tiene ya el fundamento para establecer todos los demás atributos de Dios: debe ser Único, Personal, Omniperfecto, Causa Primera, Providente, etc. Por eso, las pruebas de la existencia de Dios, propiamente hablando, se llaman aquellas que tienden a demostrar la existencia de dicho *ens a se*, el Ser necesario.

224. *Diversos tipos de prueba.* — Las diversas maneras de probar la existencia de Dios pueden reducirse a los siguientes tipos: por el testimonio de otros o por la tradición; por vía arracional (sentimiento ciego); por vía intelectual inmediata (intuición o percepción inmediata); por vía intelectual mediata (conocimiento discursivo o racional).

Las pruebas del testimonio se fundan en la tradición y en la enseñanza; la prueba arracional excluye el conocimiento intelectual, inmediato o discursivo; la prueba del conocimiento directo por la percepción inmediata es de tipo experimental, pero intelectual y, por tanto, más bien viene a ser una declaración de la experiencia; la prueba del conocimiento discursivo o por raciocinio se funda en la deducción, partiendo de premisas.

Generalmente se suele llamar *demostración* en *sentido estricto* solamente a este último tipo de pruebas, racionales o discursivas. Esto se presta al equívoco de suponer que el

conocimiento inmediato experimental de un objeto no es propiamente científico. Debe tenerse presente que es científico y válido todo conocimiento cierto que se puede declarar como tal, ya se funde en la experiencia o conocimiento inmediato, ya en la razón.

La *demostración racional* es una argumentación en la cual, de premisas ciertas y evidentes se deduce una conclusión, asimismo cierta y evidente y evidentemente relacionada con ellas. También se llama demostración racional toda argumentación en la cual se deduce correctamente un consecuente de un antecedente.

La demostración racional puede ser: *a priori*, si el antecedente es algo que precede físicamente al consiguiente (la conclusión), así de la sabiduría infinita de Dios se demuestra la finalidad del mundo; *a posteriori*, si el consiguiente es algo que precede físicamente al antecedente, así del orden del mundo se deduce *a posteriori* la existencia de Dios; *a simultáneo*, si el antecedente y el consiguiente existen juntamente, así se prueba que una propiedad ha sido vendida, porque alguien la ha comprado. Con frecuencia se llama argumentación *a priori* la que no es *a posteriori*, es decir, también la argumentación *a simultáneo* se llama frecuentemente *a priori*.

B) *Argumentos insuficientes*

1. *Tradicionalismo*

225. *Exposición.* — Según el tradicionalismo, no podemos conocer la existencia de Dios, sino por el testimonio de la tradición. Esta tradición nos trae la enseñanza del género humano o la autoridad divina. La inteligencia humana por sí sola no puede conocer ninguna verdad, excepto las cosas singulares (de Bonald, † 1840), o por lo menos las verdades espirituales, morales y religiosas (Bonetty, † 1679).

Según Lamennais el conocimiento de Dios y la certeza en general la debemos al sentido común universal.

226. *Crítica.* — El tradicionalismo no puede establecer con certeza la existencia de Dios, por cuanto debería primero establecer que la tradición no nos engaña, y para esto necesitamos conocer las verdades metafísicas mismas recibidas por la tradición. En particular la existencia de Dios librada exclusivamente al testimonio de la revelación, carece para el hombre racional de suficiente motivo. Solamente luego de probada racionalmente la existencia de Dios, podemos admitir el valor de la revelación divina. Pero, sobre todo, el tradicionalismo desconoce el valor intrínseco de la razón para conocer la existencia de Dios. Ahora bien, el hombre necesita estar por sí mismo cierto de una verdad tan importante, de la cual dependa el sentido y el destino de su vida. El tradicionalismo ha sido condenado: por Decreto de la Congr. del Índice, contra A. Bonetty, el 11 (15)-VI-1855; además, en el Concilio Vaticano se declara expresamente que Dios puede ser conocido ciertamente por la razón natural; y el "Juramento contra los errores del modernismo" afirma que Dios puede ser conocido por "la luz natural de la razón, y por lo tanto puede demostrarse con certeza".

2. *Sentimentalismo y fideísmo*

227. *Exposición.* — Según esta escuela, nuestro conocimiento se funda en el sentido común (Th. Reid), el cual por un instinto ciego nos inclina a recibir las verdades necesarias para el hombre. Entre éstas se encuentra la existencia de Dios, como una de las más fundamentales. Después de Reid han admitido este fideísmo, con diversas variantes, Iacobi, Maine de Biran, Schleiermacher y otros.

228. *Crítica.* — Esta demostración de la existencia de Dios no es tampoco válida porque según nuestra naturaleza racional no podemos admitir ninguna verdad sin que racional e intelectualmente veamos que se deba admitir. Sólo cuando en realidad existe el fundamento o la evidencia intelectual, puede el hombre aceptar una verdad. Mucho más, tratándose de una verdad como la existencia de Dios, que impone al hombre determinadas obligaciones que afectan a toda su vida tan profundamente. Ha sido también condenado por la Iglesia el sentimentalismo.

3. *Pragmatismo*

229. *Exposición.* — Según Kant debemos admitir la existencia de Dios como un postulado de la razón práctica, porque sin ella la vida humana sería imposible. Desde otra perspectiva ha sostenido el pragmatismo W. James († 1910), aplicando también a Dios su teoría general de que nuestros conocimientos están dirigidos por nuestras utilidades.

230. *Crítica.* — Por la misma razón con que hemos rechazado el fideísmo y sentimentalismo ciego, debemos también excluír esta prueba como válida. Nuestra inteligencia no puede admitir lo que ella no vea evidentemente con su propia luz intelectual que es admisible. Cuando se pierde la luz intelectual, se cae en la arbitrariedad individualista.

4. *Modernismo*

231. *Exposición y crítica.* — Tiene afinidad con el fideísmo y el pragmatismo, pero se caracteriza porque en general afirma que no podemos conocer intelectualmente las verdades religiosas, sino que debemos admitirlas por una *necesidad ciega inmanente.* El modernismo fue condenado por Pío X, enc. *Pascendi,* 8/9/1907.

5. *Ontologismo*

232. *Exposición.* — Sostiene el ontologismo que nuestra inteligencia conoce *inmediatamente a Dios y en Dios todos los seres.* Según Malebranche, nuestra alma tiene conocimiento inmediato de Dios, y sólo en Dios ve todas las ideas que ella posee, recibiéndolas inmediatamente de Dios, y no de las cosas. Según Gioberti, nuestra idea del ser, que es lo primero que conocemos, se identifica con la idea de Dios.

233. *Crítica.* — El ontologismo en cuanto afirma que no podemos tener nosotros ninguna idea sino en Dios y por Dios, *con prescindencia de las cosas en sí mismas*, va contra la experiencia que nos muestra cómo recibimos nuestros conocimientos de las cosas (véase la tesis sobre el origen de las ideas, n[os.] 195 y 196). En cuanto identifica la idea del ser abstracto con la idea de Dios, no es tampoco admisible por cuanto dichas ideas son diferentes. La idea del ser abstracto es máxima indeterminación; en cambio, la idea de Dios es la determinación máxima en la línea del ser hasta la perfección infinita. En cuanto el ontologismo afirma una intuición de Dios en sí mismo tiene idéntico valor al que atribuiremos más tarde a los argumentos fundados en la percepción inmediata de Dios, pero que no admiten los otros dos aspectos anteriores característicos del ontologismo, es decir que todos nuestros conocimientos proceden inmediatamente de Dios o en Dios vemos nosotros directamente todos los seres, y que la idea de Dios se identifica con la idea del ser indeterminado (el ontologismo fue condenado por decreto del Santo Oficio, el 18/9/1861).

C) *Argumentos válidos*

234. *Nota.* — Entre los muchos argumentos que se presentan para probar la existencia de Dios y que son te-

nidos por válidos por los autores escolásticos, vamos a elegir primero el que es unánimemente admitido por toda la escuela, es decir, el argumento fundado en *la vía de la causalidad*. Luego propondremos los argumentos que son tenidos por válidos por algunos autores, pero rechazados por otros. Por supuesto, se trata de una validez tal que cada argumento *por sí solo* sea suficiente para darnos una certeza intelectual de la existencia de Dios.

1. *Argumento metafísico, por la vía de la causalidad*

235. *Exposición.* — El esquema fundamental de este argumento es el siguiente: es un *hecho* que existen seres contingentes, es decir, que no tienen en sí mismos la razón de su existencia. Ahora bien, es necesario admitir *la razón suficiente* de la existencia de dichos seres, y, como dicha razón no está en ellos, es necesario buscarla *fuera*, esto es, en algún otro ser. Este ser a su vez debe ser *necesario*, porque si fuera contingente tendríamos nuevamente el mismo problema y deberíamos encontrar su razón suficiente en un ser necesario.

236. *Objeciones y respuestas.* — Contra este argumento se han presentado dos objeciones fundamentales: *a*) Cuando se supone que los seres de este mundo son contingentes, supongo ya que no tienen en sí la razón suficiente de su existencia, sino en otro ser, y, por tanto, ya supongo aquello que quiero probar. Se comete de esta manera un círculo vicioso. Pero a esta dificultad se responde que simplemente se afirma el *hecho* de que los seres son contingentes; luego se busca una razón de la existencia de los seres contingentes y se encuentra como única solución la de un ser necesario. En lo cual no hay círculo vicioso sino simplemente sacar la consecuencia, que estaba ya ciertamente

incluída en las premisas, pero que *lógicamente no era evidente hasta su explicitación por el raciocinio.*

b) La segunda objeción fundamental es la de la posibilidad de explicar la existencia de los seres contingentes por una *cadena infinita* de ellos, que se fueran produciendo sucesivamente unos a otros o que simultáneamente se apoyasen entre sí. Pero un número infinito de entes contingentes, ya se apoyen sucesivamente uno en el otro, ya simultáneamente todos entre sí como una cadena cerrada, no nos daría *ningún valor ontológico superior a la contingencia misma.* Y, en tal caso, necesitaríamos una razón suficiente de la existencia del número infinito o del conjunto de seres contingentes. Se hace más patente esta necesidad cuando analizamos lo que un ser contingente añade a otro. Supongamos que existe un ser contingente; no tiene en sí la razón suficiente de su existencia. Añadámosle otro ser contingente. ¿Poseeremos con los dos seres contingentes alguna mayor razón suficiente de la existencia de ambos? El problema queda siempre intacto, como sucede cuando a un color de un grado determinado le añadimos otro color del mismo grado. En conjunto la tonalidad del color no habrá subido. De la misma manera, si agregamos un ser o muchos seres contingentes a otro ser contingente, no aumentamos en la línea del ser, sino que nos quedamos en la misma línea de la contingencia de donde partimos desde un principio. Esto nos indica que contingencia y necesidad son dos dimensiones diferentes, inconmensurables, que no se pueden obtener por la mera adición o suma de seres de una misma dimensión.

237. *Nota.* — Este argumento se llama también el argumento "por la contingencia". En realidad, a nuestro parecer, los diversos argumentos de orden racional para demostrar la existencia de Dios se ajustan a este esquema fundamental. Tal es el caso de los célebres argumentos de

Santo Tomás llamados "de las cinco vías", que vamos a exponer a continuación. Acerca de estos argumentos no todos los autores están de acuerdo sobre si constituyen en realidad un solo argumento o son diferentes. Tampoco acerca del valor de cada uno de ellos están contestes los intérpretes del Santo Doctor. Pero por su valor tradicional no queremos dejar de proponerlos aquí.

238. *Las cinco vías de Santo Tomás.* — La existencia de Dios puede demostrarse de cinco maneras (Santo Tomás, *Suma teológica*, I, q. 2 a 3). *La primera y más evidente prueba es la que se deduce del movimiento*; porque es cierto y consta por la experiencia, que en este mundo hay cosas que se mueven. Pero todo lo que se mueve recibió el movimiento de otro; porque ningún ser puede moverse sino en tanto que tiene poder para aquello hacia lo cual es movido . . . Así como lo cálido en acto, cual es el fuego, hace que el leño, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y por eso lo mueve y lo modifica. Mas no es posible que el mismo ser esté a la vez en acto y en potencia, bajo el mismo concepto, sino bajo conceptos diferentes; porque lo que es cálido en acto, no puede serlo al mismo tiempo en potencia, y sí frío simultáneamente en potencia. De consiguiente, es imposible que el mismo ser mueva y sea movido bajo el mismo concepto y del mismo modo, o que él se mueva a sí mismo; y por tanto es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si, pues, el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y éste de otro: pero esto no puede continuarse hasta lo infinito, porque en este caso no habría algún primer motor, y por consecuencia tampoco algo que moviese a otro; porque los segundos motores no mueven sino en cuanto son movidos por un primero. Así un bastón no se mueve sino en cuanto le mueve la mano que se sirve de él. De consiguiente es preciso remontarse a un primer motor, que no sea mo-

vido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios.

La segunda prueba se deduce de la naturaleza de la causa eficiente. En efecto; en las cosas sensibles hallamos cierto encadenamiento de las causas eficientes. No se encuentra, sin embargo, ni es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma; porque entonces sería anterior a sí misma, lo que es imposible, ni es posible que para las causas eficientes se remonte uno de causas en causas en serie infinita; puesto que en todas las causas eficientes ordenadas la primera es causa de la intermedia, y ésta de la última; ya sea que las causas intermediarias sean muchas, o que solamente haya una. Pero quitada la causa, se quita también el efecto; luego, si en las eficientes no se admite una primera causa, no hay ni puede haber última ni intermedia. Ahora bien: si por medio de las eficientes se remonta uno de causa en causa hasta el infinito, no habría causa eficiente primera y por consecuencia no habría ni último efecto, ni causas eficientes intermediarias: lo que es evidentemente falso. Luego es necesario admitir una primera causa eficiente, y ésta es la que todo el mundo llama Dios.

La tercera prueba está sacada de lo posible y de lo necesario . . . En la naturaleza encontramos cosas que pueden ser y no ser, ya que hay quien nace y quien muere y que puede por consecuencia ser y no ser. Ahora bien, es imposible que tales cosas existan siempre; porque lo que es posible que no exista, alguna vez no existe. De consiguiente, si todos los seres han podido no existir, ha habido un tiempo en que nada existía. Si así hubiera sido, nada existiría ahora; porque lo que no existe no puede recibir el ser sino de lo que existe. Por consiguiente, si no hubiese existido ningún ser, hubiera sido imposible que ninguna cosa empezase a existir; y por lo mismo nada existiría ahora; lo que a todas luces es falso. Por tanto, no todos los seres son posibles, sino

que es preciso que en la naturaleza haya un ser necesario . . ., y como no es posible que se proceda hasta lo infinito en las cosas necesarias . . ., se deduce que es preciso admitir un ser que sea necesario por sí mismo . . . [y] que él sea la causa de la necesidad respecto de los demás; y éste es el ser que todo el mundo llama Dios.

La cuarta prueba está tomada de los grados, que se notan en los seres. En efecto, se observa en la naturaleza algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así en todo lo demás. El más y el menos se dice de los objetos diferentes según que se aproximan de diversa manera a un tipo el más elevado; así un objeto es más caliente, a medida que se aproxima más a lo cálido por excelencia. De consiguiente hay algo que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y, por tanto, el ser por excelencia; ahora bien: lo que lleva por excelencia el nombre de un género, es causa de todo lo que contiene ese género; así el fuego, que es lo que hay de más cálido, es causa de todo lo cálido . . .; hay, pues, algo que es causa de lo que hay de ser, de bondad y de perfección en todos los seres: y a esta causa es a la que llamamos Dios.

La quinta prueba está tomada del gobierno del mundo. En efecto, vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme a un fin; pues se les ve siempre, o al menos, muy a menudo, obrar del mismo modo, para llegar mejor; de donde se deduce que no por casualidad, sino por intención deliberada, llegan a su fin. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden a un fin, sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente, que lo conoce; como la flecha es dirigida por el arquero. Luego hay un ser inteligente, que conduce todas las cosas naturales a su fin; y este ser es al que llamamos Dios.

2. *Argumento racional, "a simultáneo"*

239. *Exposición.* — Este argumento fue propuesto primeramente por San Anselmo y luego con diversas fórmulas por Descartes y Leibniz. En líneas generales dice: del análisis de la idea de Dios se deduce claramente que Dios debe existir; por tanto, tenemos que admitir su existencia. San Anselmo lo propone así: Dios es lo más grande que se puede pensar. Es así que una tal cosa debe existir en la realidad, luego Dios existe en realidad. Es evidente, dice San Anselmo, que lo más grande que se puede pensar debe *existir en la realidad*, porque, si existiera solamente en el entendimiento, podríamos pensar de él algo más grande todavía, es decir, la existencia real, y, por tanto, si existiera sólo en el entendimiento, ya no sería lo más grande que se puede pensar.

Descartes lo ha propuesto en esta otra forma: la existencia de Dios necesariamente está incluída en la esencia misma de Dios. Ahora bien, lo que necesariamente está incluído en la esencia de un ser debemos afirmarlo de él; luego debemos afirmar que Dios existe. Leibniz, por su parte, lo ha presentado con esta otra fórmula, la cual, por lo demás, se encuentra también en Descartes: Dios existe si es posible; es así que es posible; luego existe. La primera afirmación es evidente, porque el ser necesario si no existiera ya dejaría de ser necesario y, por tanto, sería contradictorio e imposible, puesto que es absurdo un ser necesario inexistente. Una vez supuesta la posibilidad de Dios, hay que afirmar, consecuente y necesariamente, su existencia real. Pero ¿se puede establecer *a priori* la posibilidad de Dios? Descartes y Leibniz responden afirmativamente: si examinamos la idea de Dios no hallamos en ella ninguna contradicción; es así que un ser que no es contradictorio es posible; luego Dios es posible.

Entre los antiguos escolásticos, además de San Anselmo, han admitido que esta proposición: *Dios existe*, es evidente por sí misma: San Alberto Magno, Egidio Romano, Tomás de Argentina, Dionisio Cartujano, San Buenaventura . . .

240. *Objeciones y respuestas.* — Pero Santo Tomás, al que han seguido luego la mayoría de los escolásticos, rechaza el valor de esta prueba. La dificultad más común de los modernos escolásticos a los argumentos de San Anselmo, Descartes y Leibniz es la siguiente: en el concepto de Dios yo veo la necesidad de su existencia, pero todo esto se produce en el orden meramente conceptual. Pasar de aquí a la afirmación de la existencia en el orden real, es un tránsito del orden lógico al orden ontológico. Esta misma dificultad se la propuso ya el monje Gaunilón a San Anselmo y los amigos de Descartes al mismo Descartes. Pero ambos contestaron en forma parecida: en el concepto de Dios aparece la necesidad de la existencia no cualquiera sino *real*, y, por tanto, es la existencia *real* la que hay que admitir. Descartes agrega que así como afirmamos que el valor de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos, porque esto se deduce claramente de la idea de triángulo, debemos también establecer que la existencia *real* se halla en Dios. Respecto de la posibilidad, responden que basta no hallar contradicción en una esencia determinada, para que ya se la dé por posible, de lo contrario nunca podríamos establecer *a priori* la posibilidad de una esencia. También sería peligroso insistir demasiado en negar la posibilidad de Dios afirmada *a priori*, porque en tal caso el argumento deductivo ofrecería un blanco bastante certero. Efectivamente, a la conclusión de que hay que admitir la existencia de un ser necesario para explicar la de los seres contingentes se respondería: si es posible, concedo; si no es posible, niego.

3. *Argumento de la percepción inmediata*

241. *Exposición.* — Este argumento en líneas generales afirma que el hombre, el alma humana, siente en sí o percibe inmediatamente la existencia de Dios, del Ser absoluto, presente a la actividad y al ser del alma misma. Se trata, por tanto, de una percepción o de una experiencia inmediata de la presencia de Dios al alma o a sus facultades. San Agustín ha propuesto este argumento como una percepción de Dios en las verdades eternas y en toda verdad. San Buenaventura afirma igualmente la inmediata presencia de Dios al alma y por ella esta proposición: "Dios existe", es conocida inmediatamente por el alma y no necesita demostración. En esta línea se hallan también algunos autores más modernos como Pascal, Gratry y Newman. Creemos que se encuentra en esta misma dirección el argumento propuesto por el P. Maréchal, quien sostiene que en todos nuestros juicios percibimos la verdad absoluta, es decir, lo Absoluto, Dios. En todo juicio encontramos la afirmación del ser, y cuando éste es contingente, como dependiente del Ser Infinito. De esta manera, en todo juicio afirmamos la realidad divina. Max Scheler ha propuesto más determinadamente una percepción inmediata de Dios por la vía del sentimiento o de la emoción, pero no ciegamente, sino en forma perceptiva, es decir, como intuición emocional.

Lo que tienen de común todos estos autores podría tal vez condensarse de esta manera: el hombre siente en sí la presencia y la acción de algo absoluto, distinto de él, que está sobre él, y de lo cual depende; es así que este Absoluto se nos presenta con los caracteres de Dios o de la divinidad, precisamente por su "absolutez". Luego es una realidad a la vez trascendente y presente al hombre, un ser Absoluto, Dios.

Es bien sabido que en la mayoría de las filosofías y religiones del Oriente (hinduísmo, budismo, taoísmo...) predomina la búsqueda del Absoluto por la vía de la vivencia interior, es decir, la experiencia vivida de Dios en el interior del hombre. Sólo que esta experiencia es frecuentemente interpretada con espíritu panteísta.

242. *Objeciones y respuestas.* — Este argumento o esta prueba ha sido también rechazada por Santo Tomás y a él siguen otros escolásticos antiguos y modernos. En realidad, dentro de los principios del conocimiento de Santo Tomás de Aquino, por la vía de la abstracción, no es posible admitir ningún conocimiento o percepción inmediata de Dios. Pero San Buenaventura, que no acepta en toda su universalidad la teoría tomista del conocimiento, puede dar lugar en su filosofía a esta inmediata percepción de Dios. La objeción, por tanto, emanada desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, tiene el mismo valor que dicha teoría, la cual, como es sabido, no excede los límites de la probabilidad, y en todo caso no se ve por qué se haya de excluír *a priori* el caso especial de la percepción inmediata de Dios.

La segunda objeción, más común entre algunos escolásticos modernos, es la de negar que *de hecho* exista tal percepción o experiencia inmediata de Dios. Suele decirse que si la tuviéramos, tendríamos conciencia de ello. Ahora bien, muchos confiesan que no tienen conciencia de tal percepción; luego, no existe. A esto responden sus defensores que no se trata de una percepción clara del estilo propio de la intuición, sino de una percepción confusa que nos deja ver la existencia y algunas de las propiedades de Dios. Es un peso de la presencia de Dios en el alma, no una claridad del estilo de la visión intuitiva. Ha perjudicado a esta prueba el que se la haya designado como "intuición". Por ello, algunos autores la confunden con el onto-

logismo, y otros suponen que se trata de una percepción tan clara, que no necesita de atención para tener conciencia de ella. Pero ni el ontologismo (véase nº 232) ni esa "intuición clara" son el verdadero sentido de la prueba. Más que una "intuición" o "visión" se asemeja esta "percepción inmediata", como preferimos llamarla, al "tocar un objeto" en la oscuridad, modo de conocimiento que carece de la luminosidad de la visión, pero que nos da ciertos datos muy precisos sobre el objeto que palpamos, y especialmente la certeza de su existencia.

Asimismo, se *contesta* a la anterior objeción que, aun cuando se tenga conciencia de ella, a veces con más fuerza y claridad que otras, sin embargo, el *hombre común* no atiende generalmente a esta percepción, por su carácter confuso y recóndito, como no reflexiona sobre otras percepciones inmediatas, v. gr., la del alma por sí misma, la del hecho de la experiencia inmediata de la libertad, etc., aun cuando *de hecho* tales percepciones existan. Lo que sucede es que no se elevan al plano de la reflexión. Quienes admiten esta prueba hacen notar, asimismo, que la íntima religiosidad del hombre se explica mucho más fácilmente por esta percepción inmediata que por la deducción racional discursiva de la existencia de Dios. Igualmente, a muchos espíritus para quienes las pruebas discursivas no aparecen suficientemente decisivas, el análisis de su propia experiencia religiosa y del propio dinamismo de la existencia humana los lleva más fácilmente a descubrir la existencia de Dios, en forma clara y definitiva.

Ya en la 2ª edición (1952) de nuestra obra *La persona humana* dimos mayor relieve al aporte del análisis de la experiencia humana de la presencia de Dios (ver 4ª ed., 1980, ps. 132-156). Aplicando el método de nuestra filosofía in-sistencial, hemos expuesto más detenidamente el valor de dicha experiencia, en nuestro más profundo centro

interior, ya que en ella captamos con más claridad la presencia actuante de Dios.

En la filosofía y teología cristiana actual ha cobrado mayor eco la tradición agustiniana, y por ello se ha admitido una experiencia no refleja, de Dios, que precede a todas las pruebas de su existencia y late en ellas. *Sacramentum mundi*, Enciclopedia Teológica, Herder, Barcelona, 1973, t. IV, 979.

D) *Doctrina de la Iglesia*

243. *Exposición.* — La doctrina de la Iglesia acerca de la demostración de la existencia de Dios se halla principalmente en el Concilio Vaticano I (sesión III, cap. 2) y en el *Juramento contra los errores del modernismo.* El primero afirma que el entendimiento humano puede por sus propias fuerzas naturales llegar a conocer la existencia de Dios, con certeza, "partiendo de las cosas creadas". El juramento contra el modernismo es más explícito, afirmando que a la razón le es posible demostrar la existencia de Dios, "como causa por los efectos", esto es, por las creaturas. Asimismo, repetidas veces en los últimos años los Papas han reiterado la afirmación de la validez incontrastable del argumento de causalidad para probar la existencia de Dios. Con esto explícitamente ha declarado la Iglesia la validez del argumento metafísico o racional de la causalidad para la demostración de la existencia de Dios.

Respecto de las otras dos pruebas la Iglesia no se ha pronunciado ni en pro ni en contra, quedando libre a la investigación y a cada autor el juzgar acerca de su valor. Las hemos propuesto con detenimiento porque creemos que tienen un valor intrínseco innegable y que las objeciones hasta ahora presentadas contra ellas no atacan su verdadero fundamento. Por lo demás, todos los autores reconocen que ambos argumentos contienen factores muy valiosos

para preparar el espíritu a admitir la existencia del Ser Absoluto, Necesario, del cual dependen todos los seres contingentes.

El Concilio Vaticano II ha dado más relieve que otros documentos eclesiásticos anteriores a este aspecto de la experiencia de Dios en el interior del alma (Constit. *Gaudium et spes*, P.I., c. 1, nos. 14 y 16).

E) *Proceso concreto de nuestro conocimiento de Dios*

244. *Observación.* — Es frecuente encontrar algunos pensadores, quienes no consideran convincentes algunos argumentos de la existencia de Dios, admitiendo otros fácilmente. Para unos, las demostraciones racionales no les hacen fuerza decisiva, sino más bien las pruebas de la intuición y de la tendencia religiosa hacia Dios. Otros, ven en los argumentos racionales discursivos una evidencia de demostración casi matemática. Esto depende en buena parte del carácter mismo de cada individuo. Algunos son esencialmente racionales y les fascinan las argumentaciones metafísicas; otros, al contrario, más intuitivos y afectivos, se sienten convencidos más profundamente por las demostraciones que dicen con su manera de ser. Nosotros opinamos que ambas clases de argumentos tienen en sí un valor objetivo, tanto los discursivos como los fundados en la percepción inmediata de Dios.

245. *El proceso.* — Pero, generalmente hablando, creemos que el *proceso concreto* por el cual el hombre común, mezcla de carácter discursivo e intuitivo, se acerca a Dios, se realiza en una forma *compleja*, en la cual se funden diversos elementos. Podríamos señalar los siguientes:

1) *Inclinación invencible* del hombre a buscar las últimas explicaciones de las cosas, tanto del mundo exterior como de sí mismo.

2) *Sentimiento de nuestra insuficiencia* en el mundo para llenar las aspiraciones naturales que sentimos a una felicidad total.

3) *Anhelo de salvación*, que brota de la conciencia de nuestra insuficiencia, y nos impulsa a buscar en algo, que trasciende al hombre mismo, el fundamento y la seguridad de nuestro ser.

4) *Tendencia profunda hacia lo absoluto*, como corona de este anhelo de salvación y como movimiento metafísico íntimo del ser del hombre.

5) La *conciencia de la responsabilidad moral* nos liga también a algo absoluto, ante lo cual solamente se concibe tal responsabilidad.

6) El mismo *contacto e influjo inmediato de Dios en el alma*, haciéndole sentir su presencia, incitándola, iluminándola y mostrándose a ella de manera en parte confusa, para que no lo vea con inmediata claridad, pero suficientemente eficaz para hacerle sentir su presencia e incitarlo a un conocimiento más íntimo.

7) Los *argumentos racionales* satisfacen el plano racional de nuestro ser, mostrándole la perfecta coherencia racional entre los datos de la experiencia, tanto externa como interna, y la existencia del Ser absolutamente Necesario.

Prácticamente, nuestra certeza de la existencia de Dios se funda en todos estos elementos, a veces ya elaborados desde afuera por la educación, los cuales determinan en forma clara, consciente y segura nuestra adhesión a la verdad de la existencia de Dios.

II. ESENCIA Y ATRIBUTOS DE DIOS

A) *Esencia de Dios*

Una vez probada la existencia del Ser Necesario y Absoluto, debemos ahora precisar cuál es la esencia y cuáles

son los atributos de este Ser, formulando así, ulteriormente, el concepto mismo de Dios.

1. *Unidad de Dios*

246. *Noción.* — Lo primero que es necesario declarar es la *unidad* o *unicidad de Dios,* es decir, que *existe un solo Dios.* Con esto queda excluído el politeísmo. Se trata de un punto esencial de la Teodicea, ya que si existieran múltiples dioses, nuestra concepción religiosa, nuestra concepción del mundo y del hombre tendría que ser diferente.

247. *Declaración.* — El Ser Necesario, por su mismo concepto, es *actualmente* existente, es decir, que no es indiferente para existir o no, sino que de hecho y necesariamente existe en el mundo real. Ahora bien, todo lo que de hecho existe en el mundo real es necesariamente *individual* e *inmultiplicable.* Nada es capaz, tampoco, de existir en el mundo real si no se lo concibe como individual. Ahora bien, siendo Dios una esencia que existe necesariamente en el mundo real, ha de ser también Único e Inmultiplicable. *Existe, pues, un solo Dios.*

Otra demostración de la unidad de Dios se funda en los absurdos inmediatos del politeísmo. Suponiendo que existiesen muchos dioses, o serían iguales o serían de diversa naturaleza y poder. En el segundo caso, solamente podría llamarse verdaderamente Dios al que fuera superior a todos ellos. En el primer caso sería imposible concebir el orden entre los dioses y en el universo. Lo que uno de ellos quisiera podría destruírlo el otro, y el universo divino y humano, más que un cosmos, sería un caos.

Finalmente, la experiencia íntima religiosa nos pone siempre en contacto con un Ser Supremo con el cual permanentemente nos sentimos ligados, siempre el mismo, siempre Inmutable en sí. En el supuesto de una pluralidad

de seres necesarios nuestra experiencia religiosa resultaría un verdadero trastorno psicológico, estaríamos sometidos a múltiples influencias, sin que ninguna de ellas pudiera ser principio decisivo del orden espiritual de nuestra conciencia.

248. *Nota.* — La unidad de Dios parecería implicar en el orden filosófico como consecuencia natural o lógica la *unidad de persona* en Dios. Racionalmente hablando, no se nos ocurrirá que en Dios pueda haber pluralidad de personas. Por la fe, sabemos que en Dios hay *tres personas* verdaderamente distintas. Pero este dogma no anula sino que confirma la verdad metafísica de la unidad de naturaleza y de esencia en Dios. Filosóficamente, lo menos que podemos decir es: Dios es *personal*, porque es *un ser* dotado de inteligencia y de libertad.

249. *Corolario: Dios, causa primera.* — Luego de probar que Dios es el Ser Necesario y Único, se sigue, *consecuentemente*, que Él es la *Causa Primera* de todos los seres, pues siendo el Único Ser Necesario, debe comenzar en Él cualquier cadena de causas contingentes, y, por tanto, a Él se reduce como a causa primera todo ser contingente.

2. *Omniperfección*

Es también fundamental en la declaración de la esencia de Dios establecer su absoluta o *infinita perfección.*

250. *Nociones.* — *Perfección* es todo aquello por lo cual un sujeto es estimable. Las perfecciones pueden ser *puras* y *mixtas.* Las segundas implican en su concepto alguna imperfección, y pueden ser suplidas con creces por otra perfección mejor; así la extensión propia de los cuerpos es una perfección, pero incluye la imperfección de estar *compuesta* de diversas partes; en los espíritus la extensión se

suple con creces por la simplicidad propia de los espíritus, con la posibilidad de actuar en un espacio determinado sin necesidad de la extensión formal. Las perfecciones *puras* son las que no incluyen en su concepto imperfección alguna ni pueden suplirse con otra imperfección mayor, v. gr., el *conocimiento*, el *saber* o la *libertad*, que de suyo no incluyen ninguna imperfección, ni pueden suplirse con otras perfecciones diversas del conocer, saber o ser libre.

Las perfecciones están *formalmente* en un sujeto cuando se hallan en él según su propio concepto; *eminentemente*, cuando se hallan suplidas en un sujeto con una perfección mayor; *virtualmente*, cuando pueden ser producidas por algún sujeto.

Infinito es lo que no tiene fin o límite en sus perfecciones, o lo que tiene todas las perfecciones posibles en el máximo grado posible. Decimos "todas las perfecciones posibles en el máximo grado posible", porque carecer de alguna perfección o grado de perfección imposible no tiene razón de límite. Más bien, resultaría imperfección el atribuír a un ser una perfección imposible, absurda, contradictoria.

251. *Declaración.* — Dios tiene una *perfección infinita*, es decir, posee todas las perfecciones posibles en el mayor grado posible. Porque cualquier perfección o grado de perfección verdaderamente posible debe ser algo necesario o contingente. Si es algo necesario, debe hallarse en Dios por identidad con Dios mismo, ya que el Ser Necesario es Único y no puede haber más de una sola realidad necesaria. Si se trata de una perfección contingente debe existir también en Dios, ya sea formal o bien eminentemente, puesto que Dios es causa de todas las perfecciones contingentes, y ninguna causa puede producir lo que ella no tiene en sí. Si se trata de una perfección mixta se hallará

en Dios eminentemente; si se trata de una perfección pura se hallará en Dios, formalmente.

B) *Atributos de Dios*

252. *Noción.* — Después de haber probado que Dios es el Ser Necesario (*Ens a se*), Único, Causa de todos los seres contingentes, y en todas sus perfecciones Infinito, debiendo tener en sí todas las perfecciones posibles en sumo grado, vamos ahora a indicar brevemente los demás *atributos* de Dios, los cuales se deducen lógicamente de estas primeras afirmaciones sobre la esencia de Dios.

1. *Incomprensibilidad*

253. *Declaración.* — *Comprensión* es el conocimiento que conoce a su objeto con toda la perfección, es decir, *totalmente.* Ahora bien, Dios es incomprensible para el entendimiento humano, porque, como hemos visto, tiene una perfección infinita, y, por tanto, una cognoscibilidad infinita. No puede ser, por consiguiente, conocido en toda su comprensión por un entendimiento finito: "Cada cosa, dice Santo Tomás, es cognoscible en cuanto es ser en acto. Dios, pues, cuyo ser es Infinito... es infinitamente cognoscible. Pero ningún entendimiento creado puede conocer en grado infinito... luego es imposible que conozca a Dios comprensivamente" (I, q. 12, a. 7).

2. *Simplicidad*

254. *Nociones.* — *Simples* se llama a las cosas que carecen de partes. La *simplicidad* se opone a la *composición.* La *composición* puede ser *real* o *lógica,* según que se trate de partes realmente distintas entre sí o solamente según nuestra forma de pensar. Las partes pueden ser *esenciales* o *integrales,* según que sean diferentes entre sí,

como el alma y el cuerpo, o de la misma esencia, v. gr., las diferentes partes del cuerpo.

255. *Declaración.* — *a*) Tratándose de Dios, es absolutamente cierto que en Él no hay ninguna composición real, y, por ello, tiene una *simplicidad real absoluta.* Respecto de la *simplicidad lógica,* algunos autores escolásticos no ven dificultad en negar esa simplicidad a Dios, pues en realidad es una simplicidad debida solamente a nuestra manera de pensar, y generalmente concebimos las cosas simples por composición entre sus partes esenciales y sus atributos. La imperfección, en la composición lógica, absolutamente hablando, está más bien en nuestra facultad cognoscitiva que en la cosa misma. Sin embargo, la inmensa mayoría de los escolásticos defiende también en Dios una *simplicidad lógica total* o perfecta.

b) *En Dios no se da ninguna composición real.* Porque "es necesario que el Ser Primero esté en acto y de ningún modo en potencia... Ahora bien, todo cuerpo (y todo ser que tenga partes realmente distintas) está en potencia; porque el continuo (lo corporal), en cuanto tal, es divisible en sus partes indefinidamente... Además Dios es lo más noble entre todos los seres... Pero es imposible que un cuerpo sea lo más noble entre los seres... luego Dios no tiene la composición propia de los cuerpos" (I, q. 3, a. 1).

c) *Tampoco puede ser Dios compuesto lógicamente.* Porque toda composición, aunque sea *puramente lógica,* indica cierto fundamento de potencialidad en el ser; es así que el Ser absolutamente Necesario no puede tener ningún fundamento de potencialidad, porque ésta se opone a la necesidad, luego en Dios no puede haber ninguna composición lógica propiamente tal.

d) *En particular en Dios no se da composición ni siquiera lógica entre su esencia y su existencia.* Porque la

esencia misma de Dios es la Aseidad o intrínseca y absoluta necesidad de existir. Pero la aseidad en su mismo concepto incluye la existencia, luego en Dios, en un solo concepto de su esencia (aseidad) se halla ya incluída la existencia. *En esto se diferencia ya Dios esencialmente de las creaturas,* porque en el concepto de éstas no se halla la existencia actual; v. gr.: en el concepto de hombre no se halla la existencia, sino que podemos concebir la esencia del hombre en estado de pura posibilidad y de existencia actual. En Dios, al contrario, la esencia divina nunca puede concebirse en estado de pura posibilidad, porque su esencia consiste en existir necesariamente.

Santo Tomás lo prueba con varios argumentos, que coinciden con el siguiente:

"Como aquello que tiene fuego, pero no es el fuego, es fuego por participación; así aquello que tiene ser, pero no es ser, es ser por participación... Si pues (Dios) no es su Ser, será Ser por participación y no por esencia. Luego no será el Ser Primero" (I, q. 3, a. 4).

e) Mucho más se debe excluír de Dios la composición de sustancia y accidente. Porque en Dios no puede haber ninguna imperfección, y el accidente supone alguna imperfección en la sustancia. En general excluye Santo Tomás toda composición en Dios de esta manera: "Todo compuesto es posterior a las partes componentes y dependiente de ellas. Pero Dios es el Primer Ser (luego no puede estar compuesto de partes de las cuales dependa)". En todo compuesto es necesario que haya potencia y acto; lo cual no puede darse en Dios. Porque o una de las partes es acto respecto de la otra, o por lo menos, todas las partes están en potencia respecto del todo" (I, q. 3, a. 7).

f) Mucho más todavía debe excluírse en Dios el formar composición con otros seres, porque si repugna a la perfección infinita de Dios el formar composición accidental con

ellos, mucho más repugnará el formar composición esencial o sustancial.

256. *Corolario. — Dios es el Acto puro,* o el *Ser Subsistente por sí mismo.* De lo dicho se sigue que Dios es una perfección purísima, sin mezcla de imperfección alguna, dotado de una simplicidad absoluta en su Ser. No otra cosa es el concepto de *Acto puro,* que incluye la simplicidad absoluta, la perfección absoluta y excluye toda imperfección o potencialidad.

3. *Inmutabilidad, eternidad e inmensidad de Dios*

257. *Nociones. — Inmutabilidad* es una perfección o atributo que excluye la mutación o el cambio.

Eternidad es una *duración esencial y absolutamente inmutable.* Por tanto, no tiene principio ni fin en la duración, ni cambio alguno en ella, no hay pasado o futuro, sino que *toda existe siempre presente.*

Inmensidad es lo que *no tiene medida.* Tratándose de Dios significa que la esencia no está limitada por ningún espacio, sino que siendo inmutable está a la vez presente en todo espacio y en todo ser existente, por su misma esencia divina.

258. *Declaración. — Estos tres atributos pertenecen esencialmente a Dios,* porque de lo contrario deberíamos admitir en Dios alguna imperfección, ya sea porque tiene necesidad de cambio o porque comenzaría o dejaría de existir o porque debería cambiar de un lado a otro, si no estuviera en todos presente. Santo Tomás excluye todo cambio en Dios, sea en las operaciones, en el existir o en la presencia de esta manera: "Todo aquello que de alguna manera cambia está en cierto modo en potencia. De donde se sigue que es imposible que en Dios pueda haber cambio alguno",

porque supondría un tránsito de la potencia al acto (I, q. 9, a. 1).

4. *Vida y ciencia*

259. *Declaración.* — *a*) Dios debe tener también vida y ciencia perfectísimas. Ambas son perfecciones *puras*, que no incluyen en su concepto imperfección alguna. Es así que Dios es infinitamente perfecto. Luego debe poseer también estas perfecciones.

b) *Dios goza de una felicidad perfecta*: Dios es el Ser necesario, que no necesita de otro para existir y para ser totalmente perfecto, luego Dios se basta a Sí mismo para su total perfección. Ahora bien, el ser que es totalmente perfecto por sí mismo debe ser absolutamente feliz. Luego Dios goza esencialmente de una vida infinitamente feliz.

c) *Dios conoce todos los seres puramente posibles, los existentes, pasados, presentes y futuros*: el Ser sumamente perfecto debe tener una *ciencia perfectísima*. Luego Dios no puede carecer de ningún conocimiento, tanto de sí como de todos los objetos cognoscibles, y esto en forma perfectísima o comprensiva.

d) *Dios debe conocer también, por consiguiente, todos los actos libres de los hombres, aun antes de que sean éstos realizados.* Lo contrario iría contra la perfección de Dios, y también contra la Providencia, ya que no podría prever anticipadamente las acciones humanas. Disputan los escolásticos acerca de la forma concreta de explicar esta ciencia en Dios de las acciones libres humanas. Pero todos están de acuerdo en atribuírsela.

5. *Voluntad y libertad*

260. *Declaración.* — *En Dios debe haber una voluntad y una libertad perfectísima.* Tanto la voluntad como la liber-

tad son de suyo perfecciones que no incluyen ninguna imperfección. Es así que Dios debe tener todas las perfecciones posibles en sumo grado posible; luego en Dios debe existir una voluntad y una libertad perfectísimas. Por la voluntad, Dios se ama a Sí necesariamente, y ama también todas las cosas que Él ha producido. Por la libertad, Dios es libre en todo lo que no pertenece a su esencia misma, es decir, en todas las acciones que realiza para producir los objetos o seres distintos de sí, gobernarlos, conservarlos, etc. En términos escolásticos se dice que en Dios todo lo que es *ad intra* (esencial) es necesario; todo lo que es *ad extra* (no esencial a Dios) es libre.

En la voluntad de Dios deben también reconocerse todas las perfecciones posibles, propias de la voluntad: *amor*, *liberalidad*, *misericordia*, *veracidad*, *fidelidad*, etc., etc.

III. RELACIONES DE DIOS CON LAS CREATURAS

Aun cuando en algunos de los atributos anteriormente declarados ya aparecen las relaciones de Dios con las creaturas, sin embargo, hemos reservado para esta parte aquellos atributos, que de manera especial implican la acción de Dios respecto de éstas. Éstos son: *la creación y conservación de los seres, la providencia*, y *la finalidad de la obra de la creación*. Como corolario de toda la Teodicea trataremos de las *relaciones del hombre con Dios*.

A) *Creación*

261. *Nociones.* — *Omnipotencia* es una fuerza activa capaz de producir todas las cosas que pueden ser producidas sin contradicción. La *creación* es la producción de un ser *totalmente*, es decir, no sólo de la forma, sino también del sujeto de ésta. La *educación* es la producción de una forma en un sujeto presupuesto.

262. *Opiniones.* — Niegan la creación, propiamente tal, los *panteístas*, suponiendo que el mundo se ha formado por una *emanación o trasformación de la sustancia divina.* O que todo el universo es la sustancia divina. Pero el panteísmo es incompatible con la simplicidad absoluta de Dios, con su inmutabilidad y con su necesidad total de existir.

Han negado también la creación, aun suponiendo que el mundo sea distinto de Dios, la mayoría de los *filósofos griegos*, incluso *Platón* y *Aristóteles.* En realidad no existe en estos pensadores una negación explícita de la creación, sino que les resulta imposible concebir el mundo material sin una existencia eterna y por sí misma. En su concepción, la materia ha existido siempre en movimiento, y Dios ha sido a lo más un guía y ordenador de este movimiento. La materia es, por tanto, para ellos, una especie de ser que existe por sí mismo. Esta teoría es inadmisible porque el ser que existe por sí mismo, es un ser *necesario.* Ahora bien, hemos visto que todo ser necesario debe, por su misma esencia, ser absolutamente perfecto, y la materia, lo mismo que el universo material en su conjunto, carece de muchas perfecciones.

La *doctrina católica* enseña que Dios es el *Creador del universo.* En realidad, la noción de "creación" no ha sido formulada con toda claridad, sino en la religión judía primero y más tarde en la cristiana. Pero fue asimilada por la filosofía.

263. *Declaración.* — *Dios tiene omnipotencia o una fuerza activa infinita, con la cual puede producir los seres de la nada.* Efectivamente, Dios debe tener todas las perfecciones en sumo grado. Es así que la omnipotencia es una perfección pura, luego debe darse en Dios. Ahora bien, si Dios ha producido los seres contingentes, *es necesario que haya creado*, porque no podemos presuponer ningún

sujeto, ninguna realidad distinta de Dios, la cual no haya sido producida por Dios mismo.

B) *Conservación de los seres por Dios*

264. *Nociones.* — La *conservación* es una acción por la cual alguna cosa *permaneoe en el ser.* Puede ser *directa* o *indirecta.* Según que inmediatamente verse sobre la misma realidad de la cosa o sobre sus causas, sus antecedentes, etc.

265. *Declaración.* — *Dios conserva con su omnipotencia divina directamente todas las creaturas existentes.* Porque el supremo dominio de Dios sobre todas las cosas exige que éstas dependan de Él *en todo momento* e *inmediatamente.* Y esto no sucedería si Dios, para conservar o destruír alguna cosa, necesitase necesariamente del auxilio de otros seres contingentes.

266. *Nota.* — La *aniquilación* es lo opuesto a la creación. Por la aniquilación se destruye no solamente la forma de una cosa sino su ser total. Las creaturas pueden *trasformar* a otras creaturas, pero *nunca aniquilarlas.* Sólo Dios es capaz de aniquilar; pero, en su providencia ordinaria, Dios no aniquila nada, antes bien conserva todas las cosas en su ser.

C) *Concurso de Dios con las causas segundas*

267. *Declaración.* — La dependencia que todas las cosas tienen de Dios, por la cual inmediatamente necesitan de Él para conservarse en su ser, se extiende también a su actividad. El supremo dominio de Dios, como Creador y Conservador de las cosas, debe abarcar también la actividad de ellas. No existe, en consecuencia, ninguna acción de las creaturas, ya se trate de irracionales o racionales, o

bien de acciones necesarias o libres, que inmediatamente no dependan también de Dios. Dios está así, no sólo *conservando* las cosas en su ser, sino *ayudando inmediatamente* en su obrar a todas las creaturas. Esto es lo que se llama el *concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las creaturas.* Respecto de las acciones necesarias, no hay ninguna dificultad. Respecto de las acciones libres de los seres racionales, se presenta la dificultad de cómo es posible que este concurso inmediato de Dios no suprima la verdadera libertad de las acciones humanas. Los filósofos y teólogos escolásticos han propuesto diversas teorías, y, aunque no están concordes en la manera de explicar dicho concurso, todos coinciden en que no debe impedir la libertad humana.

D) *La providencia*

268. *Nociones.* — *Providencia,* según su misma etimología, significa la visión o conocimiento previo de alguna cosa. Suele definirse como *la ordenación preconcebida de la actividad de los agentes inferiores para conseguir determinados fines.* Incluye, como se ve, actos del entendimiento y de la voluntad, así para conocer y trazar los planes, como para hacerlos cumplir.

269. *Opiniones.* — Niegan la providencia los que no reconocen la existencia de un Dios personal, los ateos, materialistas y panteístas de todo género. Todos los que ponen en el cosmos una evolución necesaria e infrustrable, no dejan lugar a la providencia, aun cuando a veces se refieran a ella, como, por ejemplo, los *estoicos,* quienes explícitamente hablan de la *razón* y de la *providencia* que gobierna el mundo, pero éstas de hecho se confunden con una *necesidad ciega.*

Por razones diversas han negado, o restringido la providencia: Aristóteles, que no parece admitir en Dios más

conocimiento que el de sí mismo; y otros, quienes consideran la providencia incompatible con la libertad humana, v. gr., Cicerón, Alejandro de Afrodisia, etc.

Admitiendo un Dios personal niegan la providencia los *deístas*, como son Voltaire, Rousseau, Lessing, etc. La *doctrina católica* enseña la providencia universal y perfecta de Dios sobre todas las cosas, aun de las más pequeñas (teísmo).

270. *Declaración.* — Ningún acaecimiento puede suceder en el tiempo que Dios no haya previsto, y no haya deseado, o al menos permitido. Ahora bien, esto supone necesariamente que Dios tiene providencia de todo el universo, aun de los acontecimientos y de los seres más insignificantes. Es evidente que Dios ha de conocer todos los seres existentes y todas sus acciones, pues ya hemos declarado que Dios tiene una ciencia infinita, la cual se extiende a todo lo que es cognoscible. Todo ha sido ya *previsto* por Dios, puesto que Dios libremente ha creado todas las cosas, las conserva y concurre a las acciones de las creaturas. Es así que Dios no puede desarrollar ninguna actividad libre de la cual no haya Él tenido conocimiento, y en Dios todas las cosas y todos los conocimientos son eternos; luego *Dios ha conocido o previsto desde la eternidad la existencia de todos los seres y de toda su actividad.* Además, los ha *ordenado a algún fin determinado y debe tener cuidado de que todo el universo se ordene a ese fin*, porque el ser inteligente debe obrar siempre por algún fin.

E) *Gobierno del mundo*

271. *Declaración.* — El *cumplimiento* de lo establecido por la providencia se llama, propiamente hablando, *gobierno del mundo*, expresión que a veces se usa como equivalente de *providencia.* Acerca de este gobierno y de

la misma providencia nos dice Santo Tomás: "Puesto que el fin del gobierno del mundo es lo bueno por esencia, que es lo mejor, es necesario que el gobierno del mundo sea también el más excelente. Pero el gobierno más excelente es el que se ejerce por uno solo. La razón es porque... aquello a que se dirige la intención del que gobierna una multitud es la unidad o la paz... y aquello que es uno por sí mismo, puede ser causa de la unidad mucho mejor que cuando se trata de muchos unidos". "El fin del universo es algún bien que está en el universo mismo, es decir, el orden del mismo universo. Pero este bien no es el último fin, sino que se ordena a un bien extrínseco (al universo) como al último fin (la gloria de Dios); como también el orden del ejército se ordena al general" (I, q. 103, a. 1).

272. *Nota.* — Al afirmar que existe una providencia divina de todas las cosas y acontecimientos, sólo establecemos *el hecho*. *Cómo* Dios cumple su providencia es ya un *misterio*, que nosotros no podemos comprender. Con frecuencia resulta al hombre difícil comprender los sucesos y acaecimientos del mundo; por qué Dios permite ciertos males, tanto en el orden físico como en el moral. Todo esto pertenece a la forma concreta con la cual Dios gobierna el mundo de acuerdo con su providencia, cosa inaccesible para la inteligencia humana.

F) *Finalidad del universo*

273. *El problema.* — Después de lo que se ha dicho sobre la Providencia, resulta fácil resolver el problema de *la finalidad del universo.* Éste consiste en determinar si en realidad el universo tiene *un fin determinado* al cual tiende, si tiene un *sentido*, un *destino*, una *razón de ser*, que nos lo explique, y que una vez obtenidos se pueda con razón decir que el universo ha cumplido su misión.

274. *Declaración.* — *a*) La finalidad del universo es una consecuencia de la tesis anterior de la Providencia Divina. Dios es *libre* en crear o no crear, pero si crea debe *necesariamente* establecer un fin a la creación, ordenar, prever y disponer todos los seres y su actividad a dicho fin, previamente concebido y determinado por Dios. Todo ser inteligente obra siempre por algún fin. De este modo, todo el universo está dentro de un *orden universal o general*, de una armonía y coherencia esencial o fundamental de todos los seres y de su actividad hacia un último fin.

Ahora bien, el fin al cual en último término Dios debe ordenar la creación, debe ser a la misma Majestad divina, ya que Dios ha de proponerse en sus actos un fin que en alguna manera se refiera a Dios mismo. De aquí que el objetivo de la creación sea *la manifestación de la gloria divina*; la creación dará así a Dios lo que se llama la *gloria extrínseca.* Tratándose de seres racionales, esta glorificación de Dios ha de hacerse por *los actos del conocimiento y de la voluntad.*

Pero, además, este último fin *no puede ser ajeno y menos opuesto a la perfección misma intrínseca del universo.* No es simplemente Dios Creador y Providente para destruír o manejar a su arbitrio los seres que ha creado. Dios, como Ser infinitamente perfecto, racional, inteligente, sabio y santo, no ha creado el universo para entretenerse gobernándolo arbitrariamente, sin respeto a la naturaleza misma de las cosas. Antes bien, ha debido determinarle un fin último y absoluto, conforme a la naturaleza del universo y su esencial relación a Dios, y, por su providencia y gobierno, dicho fin se irá cumpliendo absolutamente. Por eso, los seres racionales están destinados a una *felicidad* eterna, la cual consistirá en el conocimiento y en el amor de Dios, gozando de Él con absoluta seguridad y deleite. Los seres racionales que no respondan a este fin recibirán también un castigo

proporcionado, el cual debe ser eterno, según sabemos, por la fe.

b) Pero, si la finalidad del universo se puede deducir como un corolario de la tesis de la providencia, también podemos conocer dicha finalidad por *el orden y por la misma "dirección interna finalista" que "experimentamos" en el universo.* De la misma manera que en la biología, la experiencia ha llegado a la conclusión cierta de que no existe ningún órgano sin función, así también en el orden cósmico universal, las experiencias multiplicadas de la finalidad de cada cosa y del orden y armonía del conjunto, nos llevan a la conclusión más universal, que no hay ser ni actividad sin razón, y que el conjunto de los seres y el conjunto de su actividad tiene una razón y un sentido últimos.

Uno de los mejores aportes de Teilhard de Chardin ha sido el método científico, fundado en la concatenación de los fenómenos cósmicos, por la cual se muestra que el universo evoluciona, pero con una finalidad precisa (siempre adelante y hacia arriba) que es Dios. En concreto es Cristo encarnado, Alfa y Omega de la creación.

Conclusión: relaciones del hombre con Dios

275. *Declaración.* — Como conclusión y corolario final de toda la Teodicea investigaremos *las relaciones del hombre con Dios.* En realidad, como indicábamos al principio, solamente después de solucionada la cuestión de Dios podemos aclarar definitivamente el problema del hombre mismo y de su situación en el universo. Veamos ahora, en concreto, la luz que la Teodicea arroja sobre *el problema del hombre* en sus puntos esenciales.

a) Por ser Dios Creador de todo el universo, es también *Creador del hombre.* De su cuerpo es Creador porque creó la materia y la vida, de la cual procede inmediata-

mente el cuerpo del hombre. De su alma es Creador inmediatamente, puesto que el alma es creada inmediatamente por Dios en el momento en que el cuerpo es engendrado. De aquí que el hombre es un ser *dependiente de Dios en toda su realidad*. Como tal le debe *obediencia, veneración* y *culto*. Por la *obediencia*, debe respetar primero todas las leyes naturales que Dios ha impuesto al hombre, sobre todo las que se refieren al orden moral característico del ser libre. Por la *veneración* debe reconocer las excelencias infinitas de Dios. Por el *culto*, debe tributar a Dios actos externos de religión. Pero, además debe también a Dios una actitud no solamente de obediencia y de veneración respetuosa, sino también de *amor*, fundada en la *bondad infinita de Dios* y en su disposición *paternal* hacia el hombre. Aun en el orden natural el hombre es no sólo creatura de Dios, sino también en este sentido amplio puede llamarse hijo de Dios.

b) A estos deberes del hombre con Dios corresponde también cierto respeto de Dios para con el hombre. Dios ha dado al hombre una naturaleza determinada, y, sobre todo, su razón y su voluntad, y va a tener para con el hombre un respeto especial, debido a dicha naturaleza. Le va a dejar su *destino definitivo* en sus propias manos, como corresponde a un ser racional y libre. Es natural que por parte de Dios exista también una *retribución* a la elección hecha por el hombre. Pero en todo caso, está siempre Dios dispuesto *a ayudar al hombre* en su elección, cooperando con él, teniendo en cuenta la precaria situación de éste en el universo y las deficiencias ajenas a su naturaleza humana.

En sus relaciones con el hombre, Dios no procede con egoísmo, ni mucho menos arbitrariamente. Ha debido señalar al hombre su finalidad en el mundo y su último fin en el universo. Pero este *fin del hombre* consiste, en definitiva, en *la felicidad y en la gloria del hombre mismo*. Dios

debía tener como fin último de su actividad, el Bien infinito, es decir, su propio bien divino, en la forma en que pueden contribuír a él los seres creados: esto es, la *gloria extrínseca de Dios.* Pero sabiamente ha unido Dios esta gloria con la máxima felicidad y gloria del hombre mismo. De esta manera coinciden la voluntad y la gloria de Dios con la felicidad y la gloria del hombre.

PARTE VI

ÉTICA

EL ORDEN MORAL

INTRODUCCIÓN

276. *Nociones.* — *Ética* proviene del griego *ethos*, costumbre; en latín, *ethos* se traduce por *mos, moris*; de aquí la palabra *moral*, en castellano. *Ética* o *moral* es, pues, según su significación etimológica, *lo que está relacionado con las costumbres.*

A la *ética* o filosofía moral se la define como *la ciencia que se ocupa de la rectitud de los actos humanos, fundándose en las últimas explicaciones o principios de la razón natural.* En esto se diferencia de la moral *teológica*, la cual se apoya en los principios de la Revelación.

Actos humanos son aquellos que proceden del hombre según la manera característica y distintiva de éste, es decir, con *libertad* y con *advertencia* o *conciencia* de lo que realiza. Deben existir, por tanto, en el acto humano dos elementos esenciales: la libertad y la conciencia o advertencia del acto que se realiza.

A los demás actos que el hombre realiza sin libertad y sin advertencia, se los llama entre los moralistas *actos del*

hombre. Tales son todos los actos que no dependen de nuestra libertad.

277. *Diferencia entre la filosofía moral y la psicología.* — La *psicología* estudia también los actos humanos, pero en su dinamismo eficiente; en cambio, la *ética* los investiga en su rectitud, es decir, en su conformidad con el llamado orden moral. Por eso, los actos humanos son el *objeto material* de la ética, y la rectitud es el *objeto formal.*

278. *Relación con otras partes de la filosofía.* — La ética pertenece a la llamada *filosofía práctica,* porque dirige al hombre en su obrar moral. Pero, aun cuando está apuntando a la acción, es, sin embargo, una ciencia *especulativa,* porque se ocupa de examinar los fundamentos *teóricos* de la rectitud y de las normas de acción humanas.

Por supuesto que *la ética presupone los principios de la metafísica y de la teodicea.* Efectivamente, antes de poder hablar sobre la rectitud moral, la conformidad o disconformidad de una acción o de una naturaleza con otra naturaleza, debemos elucidar la esencia misma y las relaciones fundamentales ónticas de los seres. Ahora bien, estas relaciones y esta esencia íntima nos las muestran de manera general la *metafísica general* y, en ciertos aspectos determinados, la *cosmología,* la *psicología* y muy principalmente la *teodicea.*

279. *División de la ética.* — La ética se divide en *general* y *especial.* La primera declara los principios morales más generales. En la segunda se estudian las principales relaciones del hombre en el orden individual, familiar y social. Esta segunda parte se suele subdividir en dos: *ética especial individual,* que se refiere a las aplicaciones de los principios generales de la moral a las relaciones en el orden individual, y la *ética moral social,* la cual aplica aquellos principios a los problemas sociales.

280. *Fenomenología de nuestra experiencia del orden moral.* — *a*) Es un *hecho* que *el hombre se halla dentro de un orden moral.* De la misma manera que al tener conciencia de nosotros mismos nos hallamos en un orden físico, en un mundo de cosas y de personas y en íntima relación con ellos, así también al despertar a la conciencia nos encontramos inmediatamente dentro de una serie de relaciones de orden moral, es decir, que afectan de manera especial a nuestra actividad de hombres libres y conscientes, y calificamos espontáneamente de *buenas* o *malas* nuestras acciones. *b*) Se trata de un *sentimiento íntimo*, que no sólo está relacionado con lo que piensan los demás, sino también, y muy principalmente, con nuestro propio modo interior de juzgar nuestras acciones.

c) Este hecho es *universal*, es decir, se ha manifestado en todas las sociedades humanas, en todas las razas y en todas las culturas. Y ha aparecido, no solamente en las sanciones que la sociedad ha impuesto, sino también en la propia pena que los individuos se han infligido a sí mismos y en el juicio que han formado de sus propias acciones.

d) Ante todo se ha evidenciado la conciencia de una *distinción general entre acciones buenas y malas.* Siempre se ha distinguido el bien del mal; siempre se ha establecido que ciertas acciones son buenas y otras malas, y se ha juzgado al hombre bueno o malo según ellas. *e*) Consiguientemente, se ha manifestado también el sentimiento de la *obligación*: "Esto *debes* hacer o evitar". No queda, por tanto, al libre arbitrio del hombre determinar si ciertas acciones son buenas o malas, ni dejar de hacerlas o evitarlas. La obligatoriedad es una característica que ha acompañado siempre a la conciencia del orden moral. *f*) Otra, no menos clara, es la de la *responsabilidad* o *imputabilidad.* Después de hecha determinada acción, considerada conforme o disconforme con el orden moral, surge en el hombre

el sentimiento de la responsabilidad de dicha acción: "Yo soy el sujeto de ella, me la atribuyo como *mía*", es decir, me la imputo a mí mismo y me considero responsable de ella, sea buena o mala. *g*) De aquí se sigue la *complacencia* o el *remordimiento*, según que la acción sea buena o mala. El remordimiento o la complacencia son psicológicamente inevitables para el hombre normal, y se fundan precisamente en la conciencia de un orden moral obligatorio y de la propia responsabilidad del actuar. *h*) Estas características, estos fenómenos son *propios del hombre*, y se hallan totalmente ausentes en los seres irracionales. *i*) Finalmente, aun cuando *la sociedad* ejerce un influjo muy considerable en la determinación de nuestra actitud moral, de nuestras experiencias y de nuestros sentimientos morales, se trata, en su raíz misma, de un sentimiento mucho *más profundo que el social humano*. Porque, en ciertos casos, el sentimiento de bondad o malicia no tiene ninguna trascendencia exterior, ninguna relación con otros hombres que no conocieron nuestro acto por haber quedado totalmente oculto o por tratarse simplemente de una disposición interior. *j*) Además, la conciencia de obligatoriedad y de responsabilidad de nuestras acciones morales se halla siempre íntimamente unida a la experiencia de una obligación *absoluta*, y, por ende, de un *principio de obligación*. Este principio de obligación es precisamente el que interiormente está urgiendo en nosotros el cumplimiento de la ley moral. *k*) Como, por otra parte, no nos sentimos responsables sino ante *personas*, surge en nosotros espontáneamente la conciencia del *legislador personal*, el cual nos hace sentir interiormente la existencia, la fuerza y la obligación moral. *l*) En esta conciencia estriba la *explicación psicológica* del hecho universal de la referencia, en último término, de la obligación y de la responsabilidad de los actos morales humanos a un supremo Legislador, que vela por el cumpli-

miento de la ley con las debidas *sanciones.* En diversas formas este supremo Legislador del orden moral se ha manifestado en las culturas primitivas, en todas las religiones, y ha sido el objeto de los más profundos estudios filosóficos en las culturas avanzadas de todos los tiempos.

La ética debe darnos los *fundamentos teóricos* de este hecho o experiencia del orden moral y analizarlo en todo su contenido.

I. ÉTICA GENERAL

281. *Noción.* — La *ética general* se ocupa de los principios más generales del orden moral, es decir, los que de una manera *universal* o *trascendental afectan a todos los actos humanos.*

Los problemas principales que nos presenta son: 1) *la esencia de la moralidad*; 2) *la norma de la moralidad*; 3) *la ley moral, eterna y natural.*

A) *Esencia de la moralidad*

282. *Nociones.* — Moral, etimológicamente, viene de "costumbre". Se aplica a la manera de obrar en general de los seres, tanto de los irracionales como de los seres racionales. Pero, estrictamente hablando, se trata de la *costumbre o manera de obrar del hombre por sus actos libres y conscientes.* De aquí la definición común de *moralidad*: *es cierta cualidad de los actos humanos por la cual son honestos o deshonestos.* En otras palabras, son dignos de alabanza o de vituperio para el hombre en cuanto tal. *Honesto* es lo mismo que *moral. Moral*, pues, será lo conforme con el hombre *en cuanto tal*, es decir, con el hombre en cuanto ser racional. Por esto se denomina al hombre por las acciones morales *bueno* o *malo* simplemente. Se distinguen tres clases de bondad o de bien: el *bien deleitable* o

aquello que produce placer; *bien útil*, que sirve para la consecución de un bien ulterior; *bien moral*, lo que al hombre hace bueno o malo simplemente, porque es lo que conviene a la naturaleza humana en cuanto tal. De este bien moral tratamos ahora.

283. *Problema.* — ¿Existe el bien moral? ¿Hay acciones que son buenas moralmente *por sí mismas* y otras que son malas moralmente *por sí*? ¿O bien no existe *ninguna diferencia esencial* entre las acciones buenas o malas?

284. *Opiniones.* — Aun cuando todo el mundo concede que hablamos necesariamente de *acciones buenas* y *malas*, y, consecuentemente, establecemos *alguna distinción* entre ellas, sin embargo, muchas escuelas niegan que propiamente tal diferencia exista en las acciones mismas, y las atribuyen a una manera *convencional* de proceder en los hombres.

El *positivismo*, con sus diversas tendencias, sostiene que no hay propiamente hablando actos buenos y malos. La bondad o malicia se debe a una arbitraria determinación de los hombres. Así, por ejemplo, los *sofistas*: recuérdese el dicho de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas"; los *escépticos* antiguos y modernos. También han defendido esta concepción positivista de la moral quienes la hacen depender del Estado, como *Rousseau*, y modernamente los *materialistas evolucionistas* como *Spencer* y *Haeckel*. *Nietzsche*, sobre todo, ha negado que exista propiamente una distinción entre las acciones buenas y malas. La actual concepción de la moral se debe a que los débiles han querido defenderse de los poderosos, estableciendo ciertas normas de moralidad. En realidad, no hay más norma moral que la de la fuerza o la del poder. *Durkheim* atribuye la distinción entre el bien y el mal moral exclusivamente al *influjo social*, el cual puede ir cambiando,

según los diversos tiempos, y excluye, de esta manera, un principio intrínseco y esencial de moralidad.

Asimismo, los *socialistas* y *estatistas* rechazan todo principio estable de moralidad. Aquello es bueno o malo, según sea conforme o contrario al interés del Estado. Por tanto, la acción que ahora es buena, luego puede ser mala en caso de que hayan cambiado los objetivos del Estado. A esta concepción se reducen el *estatismo de Machiavelo* y los *totalitarismos* modernos: *comunismo, nazismo*, etc.

Ha existido también el llamado *positivismo divino*. Esta escuela niega que exista un principio intrínseco de moralidad. Las acciones son buenas o malas por la libre voluntad de Dios, quien establece lo bueno y lo malo. Esta opinión sostuvo Descartes y algunos autores protestantes, como Pufendorf († 1694).

Los escolásticos sostienen que *la moralidad consiste en un principio intrínseco a los actos mismos humanos*, y, por tanto, hay actos que *por su misma esencia son buenos* y otros que *por su misma esencia son malos*, con independencia de la voluntad de los hombres, y aun de la misma voluntad divina. De manera que Dios mismo no puede hacer que una acción intrínsecamente inmoral sea moral.

285. *Declaración*. — El bien y el mal moral, por su misma esencia, significan aquello que es conveniente o disconveniente para el hombre en cuanto tal, esto es, en su plano racional y libre. Ahora bien, el ser racional tiene una *esencia estable, inmutable, en cuanto tal*. La esencia del hombre se ha mantenido y se mantiene siempre la misma, a través del tiempo y de todas las diferencias de razas, de culturas, de naciones y aun de individuos. En medio de todas esas diferencias, permanece siempre *algo coincidente e inmutable* en todos los hombres, lo que llamamos *la esencia* del hombre. Ésta la recibimos hecha y los hombres no pueden cambiarla; ni Dios mismo, sin que el hombre deje

de ser hombre. Si, pues, existe una esencia inmutable en el hombre, debe haber también ciertas *relaciones inmutables* del hombre respecto de sí mismo y de las otras cosas, en medio de las diversas maneras con que el ser humano pueda comportarse, y de las diversas situaciones en que pueda hallarse. De aquí se sigue que las acciones acordes con tales relaciones esenciales serán convenientes al hombre racional, y, en consecuencia, *buenas*, y las que no sean acordes con tales relaciones, serán *disconvenientes*, y, por esto, malas moralmente, de manera inmutable y absoluta. Existe, por consiguiente, un principio intrínseco y esencial de diferenciación entre ciertas acciones y otras, las buenas y las malas moralmente.

Con esto queda excluído, como es fácil ver, todo *positivismo* y todo *relativismo* en la moral. Con independencia de la voluntad de los hombres, de los individuos, de la sociedad y del Estado, ciertas acciones serán buenas o malas *intrínsecamente*. Queda también excluído el positivismo fundado en la voluntad divina, porque la esencia del hombre es inmutable mientras el hombre sea hombre, y, por ello, Dios mismo no puede alterar dichas relaciones esenciales.

B) *Norma de moralidad*

286. *Nociones.* — *Norma* es lo que sirve para medir la rectitud de algo. *Norma de la moralidad* es aquello a lo cual el hombre debe adaptar sus acciones para que éstas sean buenas o malas moralmente. Se distingue entre *norma próxima* y *remota*, según se trate de una norma *inmediata* o de normas en las cuales se funda la norma inmediata de acción. *Norma última* es la que no supone una norma ulterior en la cual debe fundarse.

La norma es también *objetiva* y *subjetiva* si se apoya en el orden mismo de las cosas, o bien en el sujeto que obra.

La norma *subjetiva* es norma de acción del individuo determinado. A veces dicha norma subjetiva puede estar en desacuerdo con la norma objetiva, pero por error el sujeto puede y debe aplicarla creyendo que obra bien; en tal caso la acción será *subjetivamente buena*, pero *objetivamente mala* moralmente.

Debe distinguirse también la norma *constitutiva* y *manifestativa*. La primera constituye intrínsecamente la moralidad; la segunda la manifiesta; finalmente, la *norma obligatoria* es la que impone la obligación de realizar los actos o de evitarlos.

287. *Problema.* — Se pregunta cuál es la norma a la cual debe ajustarse el hombre para juzgar si un acto es bueno o malo moralmente.

288. *Opiniones.* — Hemos visto en el artículo anterior quienes negaron que la moralidad sea algo intrínseco y estable en los actos humanos, o desconocieron la existencia de toda norma como los *escépticos*, o establecieron normas cambiantes y relativas, como aquellos que redujeron la moralidad a exigencias sociales, del Estado o de la misma voluntad divina.

Los utilitaristas han puesto y señalado como norma de moralidad la utilidad; los *hedonistas*, el *placer*: tales son los *epicúreos*, a los cuales deben agregarse *Hobbes, Voltaire* y otros. La norma de moralidad consiste en el mayor grado de placer posible, lo cual requiere cierto orden y medida en los placeres mismos.

El *deontologismo racional* pone, en cambio, la norma de moralidad en la *conveniencia con la razón*. Tales fueron los *estoicos*, quienes establecieron el principio de la felicidad y de la perfección del hombre: "Vivir conforme con la naturaleza racional". Por *naturaleza racional* entendían no solamente la individual, sino el conjunto del universo que

se regía por la razón. Esta doctrina en sí es admisible, pero los estoicos la interpretaban o encuadraban en su concepción panteísta y fatalista. Y de ahí los errores que surgían de su aplicación.

Kant también admite el mismo principio, en cuanto afirma que la norma de la moralidad es la misma razón humana.

Los *escolásticos* están de acuerdo en señalar: primero, que en el hombre existe una norma inmutable de moralidad; segundo, que esta norma inmutable de moralidad (norma inmediata) se funda en la norma que existe en Dios, y que es Dios mismo quien por su esencia, voluntad y entendimiento es el *fundamento* de nuestra norma inmediata. Señalan los escolásticos varios elementos como norma de la moralidad de los actos humanos: unos, la *recta razón* del hombre como norma próxima y la *ley eterna* como norma remota; otros, el *orden universal* de las cosas dirigido a un fin último como la próxima y la *ley divina* como la remota; otros, la *conformidad del acto con la naturaleza racional* como la norma próxima y la *esencia divina* como la norma remota.

En realidad existe entre los escolásticos un acuerdo fundamental y la diferencia radica más bien en el acento marcado por unos en un aspecto o elemento y por otros en otro. Indiquemos cómo todos ellos pueden ser contestes entre sí: la recta razón es una norma inmediata *manifestativa*, es decir, nos manifiesta lo que es bueno y lo que es malo; la naturaleza racional es una *norma objetiva y constitutiva*, según la cual o de conformidad con la cual el hombre puede juzgar lo que es bueno o malo; el *orden de las cosas* hacia un fin último es también una *norma objetiva* puesta por Dios en las cosas, y de carácter universal. Todas estas normas son *próximas* y no se oponen, antes bien, se completan entre sí. La ley eterna es la *norma manifestativa*

y preceptiva remota, la esencia divina es a su vez la *norma objetiva y fundamental remota y última.* De esta manera las opiniones son entre sí concordantes en lo fundamental. Nosotros declararemos, simplemente, cómo *la naturaleza humana es una norma constitutiva de la moralidad.* Proporcionalmente ha de decirse lo mismo de las otras normas señaladas por los escolásticos.

289. *Declaración.* — Como dijimos anteriormente, existe un principio *intrínseco* y *esencial* de moralidad, por cuanto hay ciertas *relaciones esenciales* e inmutables de la naturaleza humana. De aquí se sigue que atendiendo a estas relaciones esenciales podremos descubrir lo que es conforme o disconforme con la naturaleza humana. Esto no es otra cosa que confesar que la conformidad o disconformidad de una acción con estas relaciones esenciales de la naturaleza humana, o, lo que es lo mismo, la conformidad o disconformidad de una acción con la naturaleza humana, será el *criterio de moralidad* y, por consiguiente, la *norma* a la cual el hombre debe ajustarse para que sus acciones sean rectas moralmente.

Pero la naturaleza humana, como toda naturaleza creada, *se funda en último término en la esencia divina.* Por ello, esta esencia divina será el último fundamento y la última norma a la cual debe ceñirse el hombre para decidir si una acción es conforme o disconforme con la misma naturaleza humana. La naturaleza o esencia divina es, pues, la *norma última constitutiva de la moralidad.*

C) *La ley moral*

Luego de haber investigado, en general, la existencia de un principio y una esencia propia de las acciones éticas vamos ahora a estudiar la *ley moral.*

290. *Nociones.* — *Ley*, en general, es cierta medida de los actos por la cual está un ser dirigido a obrar o impedido de obrar. En este sentido, la ley se aplica tanto en el orden físico, como en el moral. Puede restringirse la ley como norma de obrar para los seres racionales, y comprender toda la actividad de éstos; v. gr.: la científica, artística, técnica, etc. En moral, *la ley en sentido estricto* es la siguiente: *cierta ordenación de la razón promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad y dirigida al bien común* (*Summa teológica*, 1-2, q. 90, a. 1, c.). También es clásica esta otra definición: es un precepto común promulgado suficientemente, justo y estable (Suárez, *De legibus*, L. I, c. 12). En este concepto o definición de ley se encuentran los siguientes elementos: *entendimiento* y *voluntad* (ordenación de la razón, o precepto justo) que dirigen y obligan; *ordenación al bien común* (en lo cual se distingue la ley del *simple precepto*, el cual se ordena a un individuo para el bien individual); *autoridad*: es necesario que proceda la ley de quien tiene autoridad, es decir, del jefe de la comunidad; finalmente se requiere en la ley *la promulgación*, acto por el cual la ley se da a conocer a quienes deben cumplirla; es evidente que una ley dirigida a los seres racionales, debe previamente dárseles a conocer para que puedan cumplirla.

291. *Divisiones.* — La ley puede ser *eterna* y *temporal*, según esté dada desde la eternidad o en el tiempo; *divina* y *humana*, si procede de Dios o de los hombres; *natural* y *positiva*, ya provenga de la naturaleza misma de las cosas, ya de la voluntad especial del legislador. La ley humana puede ser *civil* y *eclesiástica*, según la autoridad de la cual emane; *escrita* y *consuetudinaria*, si consta por escrito o sólo en la costumbre; *preceptiva, prohibitiva* y *permisiva*, según lo expresado por cada uno de estos términos. *Moral pura* y *penal pura*, si obliga sólo en conciencia

o también bajo el cumplimiento de alguna pena. *Moral y penal juntamente*, o *mixta*, si a la vez obliga en conciencia y con alguna pena. Disputan los autores si es posible la existencia de leyes que no obliguen en conciencia, sino *solamente bajo una pena determinada*, es decir, si puede darse una *ley penal pura*. Aunque teóricamente existen razones en pro y en contra, generalmente la mayoría de los antiguos y modernos admiten que *de hecho* existen muchas leyes puramente penales, por la intención misma del legislador o la costumbre; verbigracia, las leyes que prohíben el contrabando.

D) *La ley eterna*

292. *Nociones*. — *La ley eterna*, en general y aplicada tanto a los seres racionales como irracionales, ha sido definida por Santo Tomás: *La orden o razón de la divina sabiduría, en cuanto es directiva de todos los actos y movimientos* (*Summa teológica*, 1-2, q. 93, a. 1, c.). En sentido más *estricto*, y aplicada al orden moral natural, la ha definido San Agustín: *La razón o voluntad divina que manda conservar el orden moral natural y prohíbe perturbarlo*. Con *toda precisión* puede definirse con Suárez: *es el decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden que debe guardarse ya sea generalmente por todas las partes del universo* (ley eterna universal) *o especialmente por las creaturas intelectuales en sus acciones libres* (ley eterna moral).

293. *Opiniones*. — Naturalmente niegan la existencia de la ley moral eterna quienes se oponen a la existencia de Dios o su Providencia. Hay que citar, por tanto, como adversarios de la ley moral eterna a los ateos, panteístas, deístas, materialistas, etc. Entre los católicos y en general entre quienes admiten la existencia de Dios, algunos han puesto reparo a la existencia de la ley eterna, por cuanto

creen que falta algún requisito para ella: la *promulgación*; o que se confunde con la Providencia. Pero generalmente todos aceptan el hecho de que exista en Dios una ley eterna, y que puede mantenerse esta denominación, aun cuando conceden que *la promulgación se realiza de manera especial* cuando se trata de la Divinidad.

294. *Declaración.* — La ley es una ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. Ahora bien, Dios desde toda la eternidad *ha dirigido* los actos libres de los hombres, a un fin determinado, lo que consta por la Providencia divina. Además, *obliga* al cumplimiento de este orden, porque Dios, como ser justo y santo no puede dejar de querer que el hombre se conforme al orden por Él establecido y se dirija a su propio fin. Por último, esta ley ha sido *promulgada por parte de Dios*, dado que Él ha hecho todo lo posible para que sea conocida eficazmente por el hombre; y como en Dios todo es *eterno*, esta su determinación existe en Él desde la eternidad.

295. *La ley eterna y la providencia.* — Como es fácil ver, la existencia de la ley moral eterna en Dios es una consecuencia de su Providencia. Como providente Dios ha de prever y ordenar los actos de todas las creaturas a un fin. Tratándose de creaturas racionales, esta ordenación debe hacerse por medio de un precepto efectivo, en el cual viene a consistir la ley eterna. Aunque la providencia en su concepto no incluye la obligación, sin embargo, supuesta la Providencia, y la naturaleza racional del hombre, la ley eterna es una consecuencia inmediata.

E) *La ley natural*

296. *Nociones.* — La *ley natural*, considerada en su raíz, es *la luz intelectual que posee el hombre natural-*

mente, recibida de Dios para que pueda conocer el mal que debe evitar y el bien que debe hacer. Explícitamente es *el conjunto de juicios formulados por el hombre naturalmente sobre el bien que debe obrar y el mal que debe evitar.* Como se ve, es una ley *escrita en la misma naturaleza humana*, y por eso se llama *ley natural* relativa al orden moral.

297. *Opiniones.* — Niegan la ley natural moral los mismos que se oponen a la ley eterna. Además, los *relativistas*, es decir, quienes sostienen que no existen principios morales determinados, como los *utilitaristas, sociologistas, estatistas*, según los cuales la ley cambia según la utilidad, exigencias de la sociedad, voluntad del gobernante, etc.

Aunque admiten la existencia de Dios, niegan la ley natural los *tradicionalistas*, suponiendo que el hombre ha recibido todas las leyes morales por la tradición, y no por una promulgación en la naturaleza.

Los autores católicos y los escolásticos admiten la existencia de la ley moral, y, aunque algunos ponen reparo al apelativo de "ley natural", sin embargo, la inmensa mayoría acepta los elementos básicos de la ley moral natural, así como su denominación: es decir, que existen juicios prácticos morales, procedentes de la naturaleza, con carácter obligatorio, sobre realizar el bien y evitar el mal.

298. *Declaración.* — *a) Por la experiencia interna.* Véase el análisis de nuestra experiencia del orden moral que realizamos en la Introducción a este tratado (nº 280). Según entonces indicamos, nacemos con la experiencia de un orden moral. El sentido de responsabilidad, de imputabilidad de nuestras acciones aun cuando no existan testigos exteriores, de nuestra íntima obligación, etc., es una presencia inmediata de cierta ley moral en nuestra conciencia. Recuérdese la universalidad en el tiempo (histórica) y en el espacio (geográfica) y en todas las razas y estados del

hombre, tanto en su estrato inculto, como de refinada evolución.

b) *Por la Providencia.* Siendo Dios providente, debe tener una manera propia de conducir las creaturas a sus fines, es decir, a cada creatura debe darle una manera de tender a su fin con arreglo a la propia naturaleza. Ahora bien, el hombre es creatura racional, dotado de conocimiento y de libertad; por consiguiente, debe tender a su último fin por el propio conocimiento de las normas, por la aceptación de ellas y por el conocimiento de su obligatoriedad libremente aceptada.

c) *Presencia de lo Absoluto en la ley natural.* Tanto en la experiencia interna de nuestra conciencia moral, como en el mismo argumento racional fundado en la providencia, aparece el elemento de lo Absoluto, especialmente por el carácter de *obligatoriedad incondicional*, con que se nos aparece la ley natural. Esta obligatoriedad incondicional se nos manifiesta como una urgencia presentada por *algo*, o mejor por *alguien*, ya que sólo un *absoluto personal* puede verdaderamente urgir una obligación. El análisis de ésta nos muestra fácilmente que no puede salir ni de nosotros, porque carecería del carácter obligatorio, ni de ningún ser exterior a nosotros, que no sea el Absoluto. Por lo mismo queda excluída también la interpretación tradicionalista, ya que nuestra *experiencia inmediata* es *fuente clara* de la existencia de la ley natural. Además el hecho de la universalidad y de la necesidad con que se evidencia la ley natural en grupos humanos, distanciados e incomunicados, no favorece en manera alguna la interpretación del tradicionalismo.

299. *Propiedades de la ley natural. — a*) *Inmutabilidad.* Ante todo, la ley natural es *inmutable.* Efectivamente, ella se funda en la esencia y en las relaciones fundamentales del hombre. Ahora bien, ésta es inmutable esencialmente, aun cuando pueda cambiar en ciertos aspectos accidentales.

Por tanto, mientras el hombre sea hombre, seguirá rigiendo para él la misma ley natural. Dios mismo no puede cambiar la ley natural moral en el hombre, porque sería contra la justicia y santidad divinas.

Pero junto a estos elementos inmutables de la ley natural, es necesario reconocer los factores, que *por razón de las circunstancias* pueden sufrir alguna variación. Entonces no cambia la ley natural en sí misma, sino simplemente las circunstancias suspenden en casos determinados su aplicación, ya que toda ley exige o supone siempre las circunstancias en que es aplicable.

Respecto de Dios, deben distinguirse también las *leyes naturales* llamadas de *primer grado*, las cuales afectan inmediatamente la esencia del hombre y que en ningún caso puede Dios mismo cambiar; v. gr.: la blasfemia, la injusticia, etc. Pero hay otros preceptos de la ley natural que se llaman *no primarios* (de segundo o tercer grado...), y en los cuales Dios puede dispensar, y de hecho admiten los autores que ha dispensado; v. gr.: la poligamia en el Antiguo Testamento. Asimismo, se debe tener presente que otros preceptos de la ley natural no obligan a Dios respecto del hombre, por razón de su dominio absoluto sobre las creaturas; v. gr.: Dios podía pedir a Abraham que sacrificase a su hijo Isaac, porque Él es el dueño de la vida de los hombres.

b) *Conocimiento universal.* La ley natural debe ser *conocida universalmente por todos los hombres*, ya que es interna a la misma naturaleza humana. Vimos en el análisis de nuestra experiencia del orden moral, que dicha experiencia es universal y en ella está incluída la ley natural. En realidad tal vivencia es la misma ley natural que se hace inmediatamente presente a todos los hombres.

Suele *objetarse* que hay ciertos preceptos de la ley natural que fueron desconocidos por algunos pueblos primi-

tivos, y que de hecho, aun en nuestros días, muchos postulados de dicha ley *prácticamente resultan ignorados.* ¿Dónde queda entonces la universalidad del conocimiento de la ley natural? Se responde, primero, que hay tres clases de preceptos: los primarios y los secundarios, y los que se deducen fácilmente de éstos. Los primeros difícilmente son ignorados. Los segundos, deducción fácil de los primeros, pueden ser ignorados en ciertas civilizaciones y ambientes, por influjo de la educación o de la sociedad. Los preceptos de la tercera categoría más fácilmente pueden ser ignorados. En segundo lugar, se debe tener presente en orden a la ignorancia de la ley natural lo dicho en el caso del ateísmo. En el panorama general de la humanidad el ateísmo resulta más bien una excepción, y lo mismo se diga de la ignorancia de los preceptos *elementales* de la ley natural.

c) *Eficacia.* A esta necesaria presencia de la ley natural en el hombre atribuímos la *conservación de la humanidad en cierto estado de moralidad* que no le permite descender a estados aberrantes en los cuales se degradaría totalmente. A pesar de todas las claudicaciones individuales y sociales, quedan siempre en la humanidad *ciertos gérmenes,* que podemos llamar antitoxinas o antibióticos morales, los cuales la hacen siempre reaccionar, sin permitir su hundimiento definitivo en el caos, que supondría el total olvido en la práctica de la ley moral natural. Dios ha creado sabiamente al hombre, proveyéndolo de los principios morales de conservación, como lo ha provisto del instinto de conservación física de la vida: es la ley natural escrita en el corazón del hombre.

d) *Obligatoriedad.* La *obligatoriedad* de la ley natural está ya implicada en la ley misma. Tanto más cuanto se trata de la consecución, por parte del hombre, de su propio fin, a lo cual no puede ser Dios en manera alguna indiferente. Es, por ello, *obligatoria en conciencia* o como

ley moral. Pero también es ley *penal,* esto es, lleva anexa una sanción proporcionada. Dicha sanción es imperfecta en esta vida, pero debe ser perfecta en la otra. (Véase lo que dijimos al respecto al hablar de la inmortalidad del alma).

F) *El orden jurídico*

300. *Nociones.* — *Jurídico* viene del latín *jus, juris;* en castellano, *derecho. Orden jurídico* significa *orden derecho* o *recto. Jus* viene, según unos, de *jussu,* mandato o justo, y significa en sentido general *lo recto, lo justo* o *lo debido* en el plano moral.

301. *Divisiones.* — El derecho puede ser: *objetivo,* que es aquel *objeto, o aquello en general, que se debe a otro como suyo; preceptivo* (llamado también por los modernos *objetivo*), que es la *norma* o *ley;* en este sentido se habla del *derecho romano, derecho administrativo, derecho canónico,* etc.; *subjetivo* (llamado también *dominativo*), que es la *potestad o facultad moral de hacer, exigir o poseer algo.* Como facultad moral se distingue de la facultad física o material de poder hacer o exigir o poseer algo.

El derecho en sentido *subjetivo* es lo que generalmente se entiende cuando se habla de derecho, si no se indica expresamente que se trata del derecho como objeto o como ley. Brevemente se puede definir también el derecho subjetivo como *la facultad moral de lo suyo,* entendiéndose una acción, exigencia o cosa.

El derecho puede ser *natural, positivo* o *completo,* según que proceda de la ley natural, de una ley positiva, o que abarque ambas leyes. El derecho positivo se subdivide, como la ley, en *divino* y *humano,* según que proceda de Dios o del hombre.

302. *Obligación.* — Al derecho subjetivo corresponde en los otros la *obligación* de permitirme realizar la acción,

o de satisfacer mi exigencia o de respetar mi cosa. La obligación, por tanto, en los otros respecto de mí, proviene de *mi derecho*; y, viceversa, la obligación en mí proviene del derecho de los demás.

303. *Orden jurídico natural* es el conjunto de derechos (con las obligaciones correspondientes) que proceden de la naturaleza humana. Si a estos preceptos o derechos se añaden los que provienen de la ley positiva, se tendrá el orden *jurídico completo*, es decir, *natural y positivo*.

304. *La justicia.* — Íntimamente relacionada con el derecho está *la justicia*. Es ésta la *virtud* correspondiente al derecho, y consiste en *la voluntad constante de dar a cada uno su derecho*. Se trata, pues, de una *cualidad de la voluntad* (un *hábito* de la facultad volitiva), por la cual se halla ésta permanentemente dispuesta a dar a cada uno lo suyo o a cumplir con lo que el derecho exige, o a respetar el orden jurídico.

305. *Divisiones.* — Se distinguen tres clases de justicia: *legal* o *general*, *distributiva* y *conmutativa*, a las cuales modernamente se ha agregado la *justicia social*. *Justicia legal* o *general* es la determinada por las leyes en la sociedad; *distributiva* es la conveniente distribución de los cargos y obligaciones comunes entre los miembros de la sociedad; *conmutativa* o *estricta* es el exacto mantenimiento del derecho del otro, con igualdad estricta entre lo que se le debe y se le da; esta justicia tiene lugar entre iguales, y aunque se trate de sujetos de jerarquía diferente (como el súbdito y el superior, el ciudadano y el Estado o el gobierno), se consideran al efecto en plano de igualdad. Por tanto, tiene lugar la justicia conmutativa entre los individuos, lo mismo que entre los grupos y entre las naciones. Los contratos de compraventa son de este tipo de justicia. Asimismo, los contratos territoriales entre las naciones, etc. La *justicia social*,

proclamada modernamente como consecuencia del planteamiento del problema social, consiste en la distribución equitativa de los bienes sociales, especialmente económicos, entre los miembros de la sociedad. Se discute si forma un tipo de justicia distinto de las tres anteriores. Se tiende cada vez más, sin embargo, a atribuírle un carácter propio.

306. *Lo justo.* — Es el *objeto* del derecho, aquello que es debido: sea acción, omisión o cosa.

La justicia es, como se ha indicado, la virtud de cumplir con el derecho. Vemos que lo justo y la justicia están en correspondencia esencial con el derecho.

307. *La coacción.* — Es una *propiedad* del derecho, y consiste en *la facultad moral de exigir por la fuerza física la observancia de un derecho o la reparación de una falta contra el mismo.* Algunos autores, como Kant, han hecho consistir el derecho en la coactividad. Modernamente también ciertos autores, que han desconocido el valor metafísico del derecho, han venido a reducir su esencia a la coactividad, única propiedad experimental o externa del derecho para mantener su vigencia. Tales son, v. gr., los *positivistas jurídicos,* como Jellinek, Stammler. . .; sin embargo, el derecho, en su esencia, consiste en una *exigencia moral,* y ésta subsiste tanto si hay fuerza física para hacerla cumplir como si se carece de ella. Debe tenerse presente que lo justo es independiente de la fuerza física, está en otro orden; de lo contrario, todo lo que al hombre le es posible sería lícito, y en tal caso se destruiría la posibilidad de la convivencia humana, reduciéndolo al libre juego de la fuerza bruta.

308. *El problema.* — Acerca del derecho, el problema central que debemos investigar es el de la *existencia de un orden jurídico natural* o de un *derecho natural.* Cuestión

de capital importancia en la concepción y fundamentación del orden jurídico.

309. *Opiniones.* — *a*) *Positivistas jurídicos*: en general niegan que exista un derecho natural, independiente de la *voluntad humana.* Así, toda la fuente del derecho la reducen a la voluntad del hombre mismo, ya sea del Estado (Hobbes, Bentham, estadistas y totalitarios...), o de un pacto entre los individuos (Rousseau) o del pueblo (la escuela histórica jurista moderna: Savigny, Stahl, Puchta...); estos últimos, por lo común, hacen emanar el derecho de la *costumbre.* Otro aspecto del positivismo jurídico es el *formalista*, defendido principalmente por Kelsen. El derecho consiste solamente en una estructura determinada *sin contenido alguno objetivo*: en una *forma jurídica*, cuyo contenido puede cambiar. De esta manera, se distingue el orden jurídico del orden moral y de la justicia. Lo inmoral y lo injusto pueden estar dentro del derecho o de lo jurídico, con tal que la autoridad competente lo haga encuadrar dentro de una estructura *legal* o jurídica.

b) *Ley de evolución o necesidad interna*: el derecho provendría o sería fruto de una evolución interna y necesaria de la humanidad. Iría, de esta manera, teniendo diversas manifestaciones según los momentos de la evolución. Así lo postula la escuela *idealista*, con Hegel a la cabeza, y la interpretación *materialista* del idealismo dada por Marx.

Tanto en el positivismo jurídico como en la teoría de la evolución interna y necesaria, no hay lugar para un *contenido fijo* del derecho natural. Propiamente hablando, no procede de la naturaleza humana, según estas escuelas, un derecho permanente. Frente a ellas se halla la llamada:

c) *Teoría del derecho natural* o *jusnaturalismo.* Existe un conjunto de normas jurídicas que brotan *inmediatamente de la naturaleza misma*, las cuales deben ser respetadas por toda legislación positiva. Más aún, el derecho positivo

tiene *como fundamento* el derecho natural. Ésta ha sido la teoría unánime de los *escolásticos* y toda *filosofía cristiana.* La han seguido también los primeros filósofos protestantes, entre los cuales descuella Grocio.

310. *Declaración.* — No se puede admitir ni la interpretación de los positivistas jurídicos ni la teoría de la evolución interna necesaria, sea idealista o materialista. *a*) Además de las dificultades que el positivismo, el idealismo o el materialismo entrañan ya como sistemas filosóficos, debemos destacar en el actual problema de los fundamentos del derecho la siguiente demostración: el hombre tiene una naturaleza que ha recibido como ya *dada*, y que el mismo hombre no puede cambiar a su arbitrio. Ahora bien, esta naturaleza, independiente de la voluntad de los hombres, establece *ciertas relaciones inmutables entre los hombres,* y de estas relaciones brota un conjunto de *derechos* y *obligaciones inmutables en su contenido,* como la naturaleza misma. Por consiguiente, con independencia de la voluntad humana existe un derecho, y eso es lo que se llama el derecho natural.

b) Además *la experiencia* nos muestra que el hombre tiene invariablemente ciertas cosas como *suyas;* v.gr.: su vida, su cuerpo, su actividad... Ahora bien, el respeto a lo que es *suyo* es precisamente la *justicia;* y la exigencia de disponer de lo suyo no es otra cosa que el *derecho.* Si, pues, el hombre tiene por su naturaleza algunas cosas como suyas, existe un derecho natural.

c) La *experiencia interna* nos muestra que el hombre tiene *conciencia innata del derecho.* Es decir, en el momento en que el hombre toma conciencia de la vida, toma también conciencia de hallarse dentro de un orden jurídico determinado. Naturalmente, admitimos este orden jurídico como necesario para la convivencia humana. Pero hay todavía más: *espontáneamente* reclamamos ciertos derechos

como nuestros y reconocemos también a los demás ciertos derechos. Desde el niño hasta el hombre sabio y maduro, instintivamente nos apropiamos ciertas cosas y reclamamos posibilidad de ciertas acciones con preferencia a los demás. El sentido de la justicia aparece tan vivo en el hombre adulto como en el niño, cuando apenas comienza a abrir su conciencia a la vida. Todo eso nos muestra que es *congénito a la naturaleza humana*, y que aun el orden positivo, si en último término no satisface esta innata tendencia a la justicia, deja de tener validez para el hombre, y por ello se rebela éste contra él. En realidad, esta experiencia nos muestra que hay ciertos aspectos del derecho los cuales reclaman ser respetados por todos los hombres y por todas las leyes, y esto es lo que denominamos el *derecho natural.*

311. *Corolarios.* — *a*) *El derecho natural es fundamento del positivo*, tanto del divino como del humano. En todo caso nos preguntamos si una ley es justa, y es evidente que no se puede juzgar de la justicia de la ley, sin apelar a un derecho anterior a la ley.

b) *El orden jurídico es una parte del orden moral.* Efectivamente, el reconocimiento de los derechos y obligaciones tiene todas las características esenciales del orden moral, es decir, es conforme a la naturaleza racional en cuanto tal, está afectado por la conciencia de la culpabilidad, de la responsabilidad, etc. *Kant*, al que han seguido no pocos autores modernos no católicos, ha intentado separar el orden jurídico del orden moral. Según él, el orden moral se limita al campo de la *libertad interna*; en cambio, el jurídico tiene como propio campo el de las *acciones externas.* Pero de las acciones externas podemos preguntarnos si obligan o no. Si no obligan, no pueden constituír un orden jurídico propiamente tal. Y si obligan, ya constituyen el orden jurídico, relacionando la acción externa con la conciencia. Esto se confirma por la *experiencia del remordi-*

miento, que tenemos de las acciones externas cometidas contra derecho, o por la *complacencia interna* de las acciones rectas. El orden moral comprende todo lo que es conveniente a la naturaleza racional. Ahora bien, no sólo la libertad interna sino la libertad externa es conveniente o disconveniente con dicha naturaleza, y, por tanto, ya sean las acciones internas de la voluntad, ya las acciones externas (o del orden externo de la libertad), todas están comprendidas en el orden moral.

II. ÉTICA ESPECIAL INDIVIDUAL

312. *Noción y problemas.* — Según indicamos, después de la *ética general* donde se elucidan los problemas generalísimos de la moral, la *ética especial* se ocupa de aquellas cuestiones que afectan a determinados aspectos morales. Se divide en *ética individual* y en *ética social.*

La *ética individual* estudia los problemas morales que afectan al hombre considerándolo como individuo, con prescindencia de que sea miembro de una sociedad determinada. Generalmente se incluyen en esta parte no sólo la temática estrictamente individual, es decir, las obligaciones del hombre para consigo mismo, sino también sus obligaciones para con Dios y los demás hombres, sin relación a un vínculo social determinado, de familia, de nación, de iglesia, etc. Según esto, se suele dividir esta parte en: *obligaciones para con Dios, obligaciones para consigo mismo*; y *obligaciones para con los demás.*

A) *Obligaciones del hombre para con Dios*

Las principales obligaciones del hombre para con Dios las declaramos ya al final de la Teodicea (véase lo dicho allí, nº 275).

B) *Obligaciones del hombre para consigo mismo*

Conservación de la vida: el suicidio es contra la ley natural

313. *Nociones.* — *Suicidio* es la *muerte propia procurada directamente y por la propia autoridad.* Decimos *directamente* para indicar que la muerte es buscada por sí misma como fin deseado en sí y por una acción apropiada para causar la muerte. El suicidio o la muerte propia se busca *indirectamente* cuando no se desea en sí, ni se pone una acción directamente destinada a lograrla, sino cuando uno hace algo o se pone en circunstancias de las cuales *prevé* que se puede seguir la muerte. Además, la muerte debe ser procurada directamente por *propia autoridad*, pues si es impuesta por *autoridad pública*, como en el caso de Sócrates, no es suicidio.

314. *Opiniones.* — Antiguamente defendieron el suicidio los *estoicos*, y *Séneca* entre otros. Modernamente no han faltado defensores: Hume, Bentham, Schopenhauer, Nietzsche... La práctica no esporádica del suicidio lleva a veces a justificarlo en algunos casos: tal, por ejemplo, el del capitán cuyo buque es hundido en la guerra; el *harakiri* entre los japoneses; una situación de deshonra, de enfermedad muy dolorosa, etc.

Pero siempre han existido filósofos que connotaron lo ilícito del suicidio. Entre los antiguos Sócrates, Plotino, Cicerón... La filosofía católica señaló siempre la grave ilicitud del suicidio, como *contrario a la ley natural.*

315. *Declaración.* — El hombre ha recibido de Dios la vida corporal para un fin determinado. Luego no puede por su propia autoridad suspender el curso de la vida, sino que le es menester aceptarla tanto cuanto Dios quiera, lo

cual se manifiesta dejando que la naturaleza misma corte el hilo de la vida corporal. No consta que Dios haya autorizado a destruír la vida en *ningún caso determinado*, y por ello, no es al hombre permitido en ninguna hipótesis suponer tal presunción de la voluntad de Dios. Por otra parte, *nunca es necesario el suicidio* para el cumplimiento del último fin del hombre. Por de pronto, los males físicos son una prueba que, bien llevada, más bien sirven al hombre para elevarse en su perfección moral y realizar mejor su último fin. Aun cuando se trate del mal moral, esto es, del pecado, no autoriza el peligro inminente de él a cometer el suicidio, por cuanto siempre está en la mano del hombre evitar el pecado, y, por lo menos, arrepentirse y aprovecharse de él para un mayor perfeccionamiento moral.

De otra manera se propone también este razonamiento: el hombre no es dueño o propietario de su vida, sino mero usufructuario. Dios es el verdadero propietario de la existencia del hombre. Por tanto, no es lícito al hombre disponer por propia voluntad de lo que no es suyo sino de Dios.

316. *Corolarios.* — *a*) *No es lícita la eutanasia*: ésta consiste en procurar la muerte sin dolor, por medio de alguna droga que lo suspenda y adelante la muerte. Cuando la eutanasia *acelera* la muerte, es decir, la inyección o droga va a causar *directamente la muerte del individuo*, no es lícito procurársela a sí mismo. Mucho menos a otro.

b) La *huelga de hambre*, tampoco es lícita, *si se intenta llevarla hasta la muerte*. Es, en cambio, lícita cuando hay un justo motivo de protesta, pero a condición de suspenderla en caso que peligre la vida.

c) *No es lícito exponerse a un grave peligro de la vida*, puesto que no podemos nosotros poner en peligro una propiedad que no nos pertenece. Sin embargo, cuando existe una *razón grave* y *justificada*, el hombre puede admitir el

peligro, tomando todas las precauciones posibles; v.gr.: eran lícitas las primeras experiencias de los vuelos aéreos, a pesar de su suma peligrosidad.

d) *La mutilación del propio cuerpo no es lícita*, por igual razón que no es lícito el suicidio, aunque su importancia sea menor.

e) *La esterilización, directamente procurada no es tampoco lícita.* Se trata de una *grave mutilación*, que ni uno mismo puede realizar ni el Estado imponer. Otra cosa es si, a manera de castigo por parte de la autoridad pública y a quien *merezca un castigo cruento*, puede imponerse la esterilización. Algunos autores dan esta opinión como *probable*. En realidad nos parece que un castigo cruento *no se puede aplicar precisamente en este punto*. Muy diferente es el caso de la necesidad de una operación para salvar la vida u obtener la salud de una enfermedad. Aunque en tal caso se produzca la esterilización, es lícita, siempre que haya una *razón proporcionada y no se busque directamente dicha mutilación.*

f) En general, *el hombre tiene obligación de conservar la salud y la vida*, aun cuando para ello no tenga el deber de usar medios extraordinarios, v. gr., excesivamente costosos u operaciones muy dolorosas. A aquella obligación no se opone cierto *ascetismo*, el cual usado con moderación es justificado por el valor que tiene en el orden moral, ya que contribuye a adquirir ciertas virtudes morales, y aun, en cierta medida, es también saludable para el mismo cuerpo.

C) *Obligaciones para con los demás*

1. *Amor al prójimo*

317. *Nociones.* — Amor es deseo del bien para alguno. El amor puede ser de *benevolencia* o de *concupiscen-*

cia, según que en último término se desee el bien del otro o el bien de uno mismo.

318. *Declaración.* — Todos los hombres son seres racionales, participantes del mismo origen, de la misma naturaleza y del mismo fin. Están, pues, unidos en una solidaridad universal, que los refiere a Dios como creaturas de Dios, imágenes de Dios y destinados por Dios a la misma felicidad eterna. Por tanto, por la misma naturaleza de las cosas, es decir, por la misma *ley natural*, el hombre tiene que considerar en los otros la dignidad de que participan, respetarla y colaborar con ellos para su felicidad. Éste es el *amor esencial*, el deseo para los otros de los bienes esenciales que les corresponden.

Asimismo el hombre está obligado a amar a Dios. Y por ello tiene también obligación de amar a todo lo que Dios ama, y Dios ama de una manera especial a los seres racionales que son creaturas-hijos suyos.

El orden del amor: es natural que nuestro amor debe tener un orden. Estamos más obligados a aquellos que están más allegados a nosotros por vínculos de *parentesco*, de *necesidad*, de *amistad*, etc.

El *amor a los enemigos* es una virtud que ha sido especialmente inculcada, un "mandato nuevo" de N. S. Jesucristo. En el mundo pagano, para los enemigos no existía más que odio. Pero comoquiera que también los enemigos son creaturas de Dios y poseen nuestra naturaleza humana, debemos desearles para ellos el bien propio de todos los hombres, respetar su dignidad humana y sus derechos esenciales. Es natural que no tenemos obligación de darles *especiales muestras* de afecto. Asimismo, es también evidente que el amor a los enemigos no debe impedir *la defensa de los propios intereses*, ni mucho menos el prevenir los peligros que aquéllos quieran ocasionarnos, y defendernos de los ataques injustos.

2. *La mentira es ilícita*

319. *Nociones.* — *Mentira* es la disconformidad de la expresión oral con el pensamiento, destinada a engañar, por la intención misma de quien la usa y por las circunstancias en que se profiere. La mentira puede ser *jocosa, oficiosa* y *dañosa*, según se profiera por diversión, por utilidad o para dañar a otros.

320. *Opiniones.* — Nadie defiende la mentira *dañosa*, a no ser quienes ya niegan todo orden moral; pero respecto de la mentira *oficiosa* hay algunos que sostienen ser lícita cuando no se causa daño a los demás, es decir, cuando es puramente en beneficio de alguien. Para estos autores la *mentira* propiamente tal es la dañosa. Sin embargo, la mayoría de los escolásticos sostienen que aun la mentira puramente oficiosa es intrínsecamente ilícita. Se exceptúa el caso en que es necesario guardar un secreto, pues entonces no tienen obligación de exigirnos la verdad.

Comúnmente admiten, sin embargo, todos los autores católicos la licitud de lo que llaman *restricción mental.* Ésta consiste en una frase restringida a un sentido determinado, distinto del natural u obvio, y, por ello, quien la oye cae espontáneamente en engaño. Por supuesto que aun en este caso requieren una causa proporcionada para el uso de la restricción mental. Ésta es ilícita cuando uno tiene obligación de decir la verdad claramente.

3. *Respeto a la vida y a la integridad corporal*

321. *Declaración.* — Si el hombre debe respetar la propia vida y la integridad corporal, mucho más debe respetar la de los otros, ya que en este segundo caso no solamente no tiene la propiedad, pero ni siquiera el usufructo.

322. *Defensa contra la agresión injusta.* — *Agresión injusta* es la que se infiere por propia autoridad del agresor contra los bienes o la vida de otros. Esta agresión puede ser *deliberada* o *indeliberada*, según se realice con intención y libertad o se carezca de estas condiciones, como en el caso de un loco o un ebrio.

323. *Declaración.* — Todos admiten que es lícito defenderse de un agresor injusto, respetando, sin embargo, o guardando *una proporción debida* entre la agresión y la defensa, esto es, no usando de más fuerza y violencia contra el agresor, de la que sea necesaria para la propia defensa. De aquí se deduce que si en algún caso es necesario defender la propia vida con la muerte del injusto agresor, es lícito en tal caso llegar hasta ese extremo.

4. *Respeto a la fama y el honor*

324. *Declaración.* — La fama y el honor son bienes propios de cada uno y por cierto muy estimables. No podemos, por tanto, dañar al prójimo en estos bienes, porque sería violar su propiedad, su *derecho*.

5. *El duelo*

325. *Nociones.* — *Duelo* es la lucha entre dos (o varios, dos a dos, tres a tres...) producida por la propia voluntad privada y con armas aptas para matar o herir, en defensa del honor.

El duelo se distingue de la lucha o pelea común entre dos o varios, surgida inesperadamente en el calor de una discusión, por un incidente, etc., porque aquél es determinado para un plazo fijo con las circunstancias, armas, padrinos, lugar, etc. La lucha o pelea entre varios, sin la proporción de uno a uno, dos a dos, etc., es también ilícita, pero no tiene las características y la gravedad propia del duelo. Por

eso puede uno cuando es provocado aceptarla si es el caso de aplicar el derecho de defensa contra una agresión injusta. Muy diferente es la condición del duelo.

326. *Opiniones.* — Son muchos los que desde antiguo han defendido la licitud del duelo. También no pocas constituciones civiles modernas o amparan legalmente el duelo o, por lo menos, no acusan de homicidio a los duelistas. Sin embargo, la Iglesia Católica ha condenado siempre el duelo, como contrario a la ley natural. Los duelistas, así como los padrinos y quienes intencionadamente asisten al duelo, caen bajo la pena de excomunión (canon 2351).

327. *Declaración.* — *El duelo es contra la ley natural.* Porque si yo no puedo disponer de mi vida, ni aun herirme, mucho menos puedo disponer de la vida del otro o herirlo, que es lo que se pretende en el duelo. Se aduce, en defensa del duelo, que se trata de un medio apropiado para reparar el honor, y que el honor vale más que la vida. Pero negamos absolutamente que el duelo sea un *medio apto* para defender el honor. Puede demostrar valentía o temeridad, pero si el otro me ha inferido una ofensa en el honor, con la muerte de él mi honor queda tan manchado como antes. Si la ofensa era verdadera, no por ello voy a justificarme, y si no era verdadera, con ello no tengo que justificarme. Resulta, por tanto, desproporcionado el medio para el fin que se pretende, sin contar que no siempre el fin justifica los medios, sino sólo cuando el fin es honesto y los medios también son honestos.

III. ÉTICA ESPECIAL SOCIAL

A) *El matrimonio y la familia*

328. *Nociones.* — El *matrimonio* es una sociedad formada por el hombre y la mujer, para la procreación y educa-

ción de la prole, y mutua ayuda. Importa un *contrato* que es el *acto* por el cual los esposos *se comprometen* mutuamente a las obligaciones conyugales; resulta una *sociedad*, es decir, la *conyugal*.

329. *Problemas.* — Acerca de la naturaleza del matrimonio, el principal problema es si éste es una sociedad *natural* o si depende de la *voluntad* del hombre, de manera que pueda ser disuelta por éste en cualquier momento. Al matrimonio como sociedad natural se opone el amor libre, esto es, la unión de los sexos, sin estabilidad ni compromiso alguno en orden a los fines especificados para el matrimonio. Problemas consecuentes son las llamadas *propiedades del matrimonio*; las más importantes son la unidad e indisolubilidad de él.

330. *Opiniones.* — Han defendido y profesado la *poligamia* frecuentemente muchas de las sociedades antiguas. Estuvo en práctica también entre los judíos en el Antiguo Testamento: Isaac, David, Salomón... Actualmente la licitud social de la poligamia por las leyes civiles está excluída de casi todos los códigos, con excepción de ciertos países árabes y algunos orientales, aunque también en éstos se ha mantenido en la práctica, como norma común, la monogamia. En cambio, respecto de la *indisolubilidad* del matrimonio, no pocos países modernos han dado estatuto legal al *divorcio*, y son muchos los intelectuales que teóricamente intentan defenderlo o justificarlo.

La doctrina católica en este punto ha sido siempre uniforme. El matrimonio, aun en el plano de la ley natural, no sólo es una *sociedad natural* y opuesta al amor libre, sino que además goza de *unidad* y de *indisolubilidad*. Tratándose del matrimonio de los católicos, la unidad e indisolubilidad resulta todavía más estricta, por razón del *Sacramento*.

331. *Declaración.* — *a*) El matrimonio es una sociedad natural porque es el medio provisto por la naturaleza para la propagación del género humano, y el único medio *seguro, estable* y *digno* del hombre y de la mujer.

b) La *unidad* es una propiedad inseparable del matrimonio, porque sin ella no se puede obtener *debidamente* los fines de éste, es decir, la educación de la prole, y, sobre todo, el respeto a la dignidad de los esposos.

c) Por los mismos motivos la *indisolubilidad* del matrimonio es también esencial para él. Porque sin ella se atenta contra la *estabilidad* del matrimonio, indispensable para la obtención de sus fines.

332. *Excepciones a la unidad e indisolubilidad del matrimonio.* — Como hemos visto, según la doctrina católica, el matrimonio es *uno* e *indisoluble*, es decir, excluye la poligamia y el divorcio propiamente tal. Sin embargo, todos los autores católicos reconocen que estas propiedades del matrimonio *no pertenecen a los preceptos primarios de la ley natural*, esto es, a aquellos que no pueden ser ignorados por los hombres y tampoco pueden ser dispensados por Dios. Tanto la unidad como la indisolubilidad del matrimonio están entre los preceptos de *segundo* o de *tercer orden* de la ley natural, por pertenecer a conclusiones no tan inmediatas y evidentes de los primeros principios de la ley moral. No van, por ello, directamente contra la *esencia* misma de la naturaleza humana, y, en consecuencia, puede Dios dispensar de su obligación, como es el caso de la poligamia permitida por Dios en el Antiguo Testamento.

"Respecto de la *indisolubilidad* del matrimonio todos los católicos la defienden pero con diversos motivos: *a*) algunos, con el cardenal Bellarmino, piensan que la indisolubilidad estricta no se puede demostrar por la sola razón natural; *b*) otros creen que el matrimonio puede disolverse con dispensa divina; *c*) otros, finalmente, opinan que por la sola

razón natural se puede demostrar dicha indisolubilidad con argumentos verdaderos, pero solamente de evidencia o de valor probativo moral" (I. GONZÁLEZ MORAL, S. J., *Philosophia moralis*, 3ª ed., 1952, nº 1090).

En cuanto a la poligamia, he aquí cómo suelen explicarse los hechos del Antiguo Testamento: "Hemos probado que el matrimonio por su naturaleza debe ser uno o monogámico; sin embargo, la poligamia no es ilícita siempre y en todas partes y en toda hipótesis. Por el argumento propuesto la monogamia es exigida por la ley natural, principalmente porque de lo contrario no se alcanzaría convenientemente la educación de la prole; pero este motivo, que si consideramos solamente el orden de las causas segundas tiene un valor apodíctico, pierde su fuerza si se considera dicho orden en relación con la causa primera; porque Dios puede suprimir, o por lo menos disminuír, por su providencia los males que para la educación de los hijos se siguen naturalmente del matrimonio polígamo, y en tal caso —cuando de ello consta por la revelación sobrenatural—, cambiada la materia de la ley, el matrimonio polígamo dejaría de ser objeto de la ley natural, y consiguientemente la poligamia no sería contra ésta" (autor y obra citados, nº 1092).

B) *La sociedad civil*

333. *Nociones.* — *Sociedad* es la *unión moral* (por la razón y la voluntad) y *estable de varios* para obtener con su actividad un fin común (un bien común). El elemento *material* de la sociedad es la multitud; el elemento *formal* es la unión moral de los individuos entre sí en orden al *fin* o *bien común*. De aquí surgen las mutuas *obligaciones* para conseguirlo, los *deberes* y *derechos* de cada uno de los miembros de la sociedad respecto de los otros, y finalmente *la autoridad* en la sociedad, que consiste en *el derecho de*

obligar a los miembros de ésta a trabajar proporcionalmente por el bien común. La sociedad debe ser una unión *moral estable*, porque si no tiene estabilidad, no se distingue de la unión accidental de varios sujetos para celebrar una fiesta, discutir un problema, estudiar una cuestión, etc. Estas uniones transitorias no son sociedad propiamente tal.

334. *Divisiones.* — La sociedad es *natural* o *voluntaria*, según proceda de la naturaleza humana, de la ley natural, y, por tanto, sea necesaria para el hombre o tenga origen en su libre voluntad; *simple* o *compuesta*, según sea una sociedad compuesta de individuos o de sociedades inferiores; *perfecta* es la sociedad que abarca *todos* los aspectos de la vida humana. En este sentido solamente la sociedad civil es perfecta. En otro sentido se llama *perfecta* la sociedad que tiene en sí todos los medios necesarios para obtener su propio fin y no depende de otra. Son perfectas, en este segundo sentido, la *sociedad civil y la Iglesia.* Las demás sociedades son *imperfectas*, porque o dependen del Estado o de la Iglesia.

335. *Problema.* — Son muchos los problemas que afectan a la sociedad civil. ¿Cuál es su esencia, su origen, sus constitutivos, sus propiedades, etc., etc.? Los escolásticos suelen preguntarse por las *causas* de la sociedad: eficiente, material, formal y final. En realidad los principales problemas acerca de la sociedad están relacionados con el *origen y fundamento metafísico* de ella. Por eso vamos aquí a ocuparnos ante todo de este problema: ¿Cuál es el *origen* de la sociedad civil? ¿Por qué el hombre ha de vivir en sociedad civil?

336. *Opiniones.* — Acerca de la sociedad civil existen las mismas opiniones que ya hemos enunciado a propósito del origen y fundamento del derecho. *a*) Según los *voluntaristas*, la sociedad es fruto de un *libre convenio* entre los

hombres, ya sea éste explícitamente formulado, ya implícito. Especialmente hay que citar a Rousseau y Hobbes. *b*) Los partidarios de una *necesidad total* apelan a una *evolución inmanente y necesaria,* como origen de la sociedad: Hegel con su Idealismo y Marx con su Materialismo Dialéctico. *c*) La *escuela realista* sostiene que la sociedad es *fruto de la naturaleza.* La sociedad civil es una exigencia de la misma naturaleza humana, y, por tanto, pertenece al orden natural; sin embargo, la voluntad del hombre interviene en la determinación del carácter *concreto* de dicha sociedad: esta o aquella sociedad civil, esta o aquella nación se forman por un pacto explícito o implícito de los integrantes de ellas. Diríamos que la sociedad es *natural,* pero la *forma concreta* en que esa sociedad se realiza es escogida por los miembros de ella. Así intervienen a la vez el factor *naturaleza* y el factor *libertad* en la constitución total de la sociedad. El hombre debe necesariamente y por su naturaleza vivir en alguna sociedad civil. Pero el que esta sociedad tenga determinados caracteres ya depende de la voluntad del hombre.

337. *Declaración.* — La sociedad civil es *natural al hombre y no es un simple producto de su libre voluntad.* *a*) Para demostrar esta tesis los escolásticos proponen ante todo un argumento, que podemos llamar clásico, y es el siguiente: el individuo humano *necesita* de la sociedad tanto para existir, como para desarrollarse en el aspecto material y espiritual. Efectivamente, el hombre sin la sociedad no puede subsistir cuando niño porque necesita del cuidado de otros; la familia no puede bastarse a sí misma; y el desarrollo espiritual adecuado es imposible para el ser humano sin la sociedad. Luego la sociedad es algo exigido por la naturaleza del hombre para su desarrollo, y, por ende, pertenece al orden natural. Ahora bien, Dios es el autor de la naturaleza y de cuanto la naturaleza necesita para desarrollarse.

De donde se sigue que es Dios, en último término, el autor de la sociedad.

Este argumento clásico demuestra ciertamente que la sociedad tiene un origen *inmediato* en la *naturaleza humana* y que es Dios, en último término, el autor de la sociedad; sin embargo, no nos muestra todo el valor y toda la necesidad de la sociedad para el hombre. Creemos que precisamente deja de señalar el aspecto más fundamentalmente natural y profundo de la sociedad. Por eso proponemos este otro argumento fundado en la *intersubjetividad esencial al hombre.*

b) El hombre necesita de la sociedad, de los demás, no sólo como un medio para obtener otros fines, ni siquiera como un puro medio para obtener su propio desarrollo material e individual, sino simplemente como algo esencial al hombre mismo. Porque, aun cuando el hombre posea todas las perfecciones a que puede aspirar en el orden material y espiritual, en el orden económico, en el orden científico y en el orden moral, *todavía sigue necesitando de la sociedad,* del trato y de la convivencia con los demás por una profunda necesidad humana: la amistad, el amor, la familia, la conversación, la confianza y el afecto de los demás nos son absolutamente necesarios, porque precisamente en ellos encontramos el sentido de nuestra vida en este mundo y experimentamos una *exigencia metafísica existencial de esta convivencia con los demás.* El hombre que se siente solo pierde el sentido de su vida en este mundo. La intersubjetividad humana puede a veces suplirse eminentemente con la comunicación con Dios. Pero, en último término, siempre ha de darse en el hombre esa intersubjetividad, perteneciente al fundamento metafísico de su esencia humana. Ahora bien, la sociedad civil es la forma concreta con que el hombre puede satisfacer plenamente su intersubjetividad, luego la sociedad civil es natural al hombre. Según este

argumento la sociedad ya no aparece solamente como un medio para satisfacer las necesidades materiales o espirituales del hombre, sino simplemente como *inmediatamente postulada por la naturaleza*, aun cuando los hombres poseyesen una superabundancia ideal de bienes materiales y espirituales.

C) *La autoridad civil*

338. *Nociones.* — *Autoridad* es el derecho de obligar a los súbditos o miembros de una sociedad a cooperar proporcionalmente al fin de la sociedad misma. Con frecuencia el sujeto que ejerce la autoridad, es decir, la persona o personas encargadas de hacer efectivo el derecho que hemos llamado autoridad, son designadas con el nombre de Estado, Gobierno, organismo estatal. A veces, sin embargo, el término Estado se aplica también a la sociedad misma.

339. *Problema.* — Se pregunta cuál es el *origen* y *naturaleza* de la autoridad en la sociedad civil.

340. *Opiniones.* — El origen de la autoridad en la sociedad está íntimamente relacionado con el origen de la sociedad misma. *a*) En la teoría *voluntarista* la autoridad es una *creación libre* de los ciudadanos. *b*) En la teoría *socialista* la autoridad es también un organismo que representa exclusivamente la *voluntad del pueblo*. *c*) En la teoría *realista*, que podríamos llamar *voluntarismo mitigado*, la autoridad es *necesaria a la sociedad y*, por tanto, *independiente del pueblo en cuanto a su existencia*. En toda sociedad es inmanente el principio de autoridad. Sin embargo, la forma concreta en que la autoridad debe ejercerse ya entra dentro de la determinación del pueblo. Es decir, es el pueblo o los miembros de la sociedad quienes concretan las personas y la organización propia de la autoridad en el estado civil. Discuten ulteriormente los escolásticos si la

autoridad reside *directamente en el pueblo y éste la traspasa al gobernante*, o si es conferida inmediatamente por Dios al gobernante y el pueblo lo único que hace es la *designación del sujeto de la autoridad*. Esta última opinión era más común entre los escolásticos antiguos. Pero la primera se ha ido imponiendo desde que en el siglo XVI la defendieron con sólidos argumentos Vitoria y Suárez.

341. *Declaración*. — La autoridad, o pertenece a la esencia de la sociedad, o, por lo menos, es un atributo que surge necesariamente de la sociedad misma. Porque, dada la condición natural de los hombres, la sociedad no podría subsistir sin un principio interno de orden para regular la forma concreta en que los ciudadanos pueden ejercer sus derechos y garantizar el respeto a éstos por parte de los demás miembros de la sociedad.

342. *Relación de la sociedad con los individuos*. — *a*) La autoridad surge de la necesidad misma de un principio director dentro de la sociedad, es decir, para que ésta pueda subsistir y el hombre pueda desarrollarse y obtener su fin en ella. La autoridad es, por tanto, un *medio*, y no un *fin*: lo que la autoridad debe pretender es *asegurar las condiciones necesarias para el cumplimiento de la esencia social de la persona humana*.

b) Siendo la autoridad no un fin en sí misma sino un medio al servicio de la sociedad y de la persona humana, *debe respetar el plan de la sociedad y de las personas que es trascendente a la autoridad misma*. Este plan lo encuentra ya la autoridad cuando surge, y surge precisamente como un medio para que este plan pueda cumplirse. *No es posible*, por tanto, *un absolutismo del Estado, el cual debe subordinarse al fin mismo de la sociedad y al fin trascendente de los miembros de la sociedad, como personas humanas.*

c) *Tampoco puede concebirse la autoridad según la concepción liberal*, en la cual no llega a cumplir su propio carácter de *medio eficaz* para que los individuos y la sociedad puedan obtener su fin trascendente.

d) Por lo mismo que la autoridad es un medio, *el Estado debe ejercerla acorde con la jerarquía de valores que ya encuentra en la persona humana.* Estos valores son trascendentes para la persona humana y la sociedad; por consiguiente, mucho más lo serán respecto del organismo del Estado.

D) *El Estado y la propiedad*

1. *Preliminares*

343. *Nociones.* — La propiedad, como el derecho, puede ser *objetiva* y *subjetiva.* La *propiedad objetiva* es la cosa que pertenece a alguno. La *propiedad subjetiva* es *el derecho de disponer de los bienes materiales.* Generalmente cuando hablamos de *propiedad* tratamos de la propiedad subjetiva, a no ser que por el contexto conste lo contrario. En sentido propio la propiedad es la *subjetiva.*

Entre las diversas *divisiones* relativas a la propiedad conviene distinguir la propiedad de bienes *consuntivos* y *productivos.* Los primeros se destinan al uso inmediato, como el vestido, los alimentos, la casa. Los segundos se destinan a producir otros bienes; tales son la tierra, las máquinas, el dinero.

Se distingue también la *propiedad subjetiva* en propiedad de *dominio* y de *usufructo.* La primera es la definida anteriormente. Implica, por tanto, el derecho total y directo sobre los bienes: puede enajenarlos, usarlos, destruírlos, etc., sin lesionar derechos ajenos. La propiedad del *usufructo* concede derecho al uso y a los frutos de los bienes

en cuestión, pero no puede disponer directamente de dichos bienes enajenándolos o destruyéndolos.

344. *Problema.* — El llamado *problema económico-social de la propiedad* es tal vez el más agudo que está viviendo el mundo desde hace un siglo. La distribución y el uso de los bienes materiales afectan por igual al bien individual y al bien social. Es por ello de importancia capital una solución adecuada de dicho problema. Pero, por otra parte, es sumamente difícil hallar, por lo menos en la práctica, una justa distribución de los bienes materiales. Ciertamente es imposible, dado el carácter del hombre en su actual condición, hallar una solución que satisfaga las exigencias de todos. Con frecuencia, porque el hombre nunca puede estar satisfecho con lo que tiene y siempre desea poseer más. Con frecuencia también, porque el que ya tiene mucho desea tener más y para ello no duda en abusar de la precaria condición de los más necesitados. Por otra parte, es difícil coordinar los intereses del hombre como individuo y los de la sociedad en cuanto tal. Ésta exige ciertos cuidados y sacrificios por parte de los miembros para poder subsistir y llenar sus fines, necesarios para el bien del individuo mismo. Nada extraño que las soluciones al grave problema económico-social hayan oscilado entre los más opuestos extremos, ya se tenga preferentemente ante la vista el derecho de los individuos o el de la sociedad en cuanto tal.

2. *Solución liberal*

345. *Exposición.* — Desde fines del siglo XVIII, y como reacción contra el centralismo económico del Estado absolutista de los siglos anteriores, surgió la *teoría liberal* acerca de la sociedad y especialmente acerca del orden económico. La propiedad es exclusivamente *privada.* Es decir, los ciu-

dadanos tienen derecho de poseer no solamente bienes consuntivos, sino también productivos y de comerciar con éstos *libremente* sin trabas por parte del Estado. En esta forma los particulares, ya sean individuos, ya asociaciones privadas, pueden acumular capitales que libremente manejan luego, tanto en el mercado nacional como en el internacional. El Estado debe vigilar para que los derechos de todos a este libre intercambio sean respetados.

346. *Crítica.* — El liberalismo es una solución deficiente del problema social-económico porque al otorgar plena libertad de acción al capital deja al más débil librado a la ambición desmedida y no infrecuente del más poderoso. Un fruto del liberalismo fue precisamente el pauperismo vigente durante el siglo XIX.

3. *Solución colectivista*

347. *Exposición.* — Pero desde mediados del siglo pasado se acentuó en muchos teorizantes una reacción contra el liberalismo económico. Por el abuso de que eran objeto los trabajadores dentro del maquinismo, el cual iba adquiriendo cada vez un auge mayor, se pasó al extremo contrario, afirmándose que *los bienes productivos deben estar en propiedad del Estado*, a fin de que todos los ciudadanos puedan igualmente beneficiarse de sus productos.

Esta solución ha sido presentada bajo diversos puntos de vista y ha tomado también los nombres de "socialismo" y "comunismo". Sus principales iniciadores fueron Owen (1771-1858), Fourier (1772-1837), Proudhon (1809-1865), Saint-Simon (1760-1825), Lassalle (1825-1864). Pero el que ha tenido mayor repercusión y trascendencia ha sido el llamado "comunismo", inspirado en el *colectivismo marxista.* Marx (1818-1883), en su *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado en colaboración con Engels (1848), y en la

obra *El capital* (1867-1894), propuso una doctrina social económica, inspirada en un fondo metafísico materialista (Feuerbach) y en la necesidad inmanente de un proceso continuo (proceso dialéctico de Hegel y evolucionismo de Darwin). Dentro de este marco metafísico encuadró un cerrado colectivismo. Sus principales doctrinas son las siguientes:

a) El *materialismo histórico*, es decir, la realidad no es más que materia sujeta a una evolución necesaria.

b) La *lucha de clases*: las diversas clases sociales, por una interna necesidad se han de hallar en continua oposición entre sí; esta oposición o lucha debe ser desencadenada por los proletarios, los cuales se hallan en peores condiciones económicas que los capitalistas, a fin de llegar a una igualdad social.

c) La *teoría del valor*: distingue Marx entre el *valor usual*, medido por el uso a que se destinan los objetos, y el *valor conmutativo*, medido por su valor comercial. Este *valor conmutativo* tiene, según Marx, el origen en el *trabajo*, es "trabajo cristalizado". Según esta teoría, el mismo trabajo del hombre tiene un doble valor, usual y conmutativo. El usual se mide por su capacidad de producción, es decir, por el número de horas que el obrero puede trabajar; el *valor conmutativo del trabajo* consiste en el esfuerzo o trabajo necesario para producir el valor usual del trabajo, o, en otras palabras, para que el operario recobre las fuerzas necesarias para disponer del trabajo usual. Ahora bien, según Marx, el valor conmutativo del trabajo es menor que el usual. El operario con su trabajo usual de cuatro horas ya rinde lo suficiente para compensar lo que se necesita para reparar las propias fuerzas y vivir él holgadamente; sin embargo, siempre trabaja más, y en esto es defraudado.

Para restablecer un orden justo, propone Marx la nueva sociedad colectivista, en la cual el capital queda supri-

mido, todos los medios de producción pasan a manos del Estado, el cual distribuye los productos por igual entre todos los ciudadanos. De esta manera, se llegaría a una sociedad ideal donde no habría una diferencia de clases, y el hombre viviría dentro de una democracia ideal y de una perfecta libertad, igualdad, paz y tranquilidad universal.

La aplicación del colectivismo marxista ha culminado en el *régimen comunista soviético*, el cual ha aplicado los principios teóricos y prácticos de Marx, formando un Estado colectivista totalitario, con ideología materialista atea.

348. *Crítica.* — *a*) En lo que se refiere a la *concepción materialista y atea* del hombre y de la sociedad, el marxismo se apoya sobre los falsos fundamentos del materialismo y del ateísmo que ya hemos señalado en Metafísica, en Psicología y en Teodicea. La realidad humana desborda la pura materia y se halla íntimamente unida al principio trascendental, a Dios, por lo cual el hombre, a pesar de todas las tentativas de ateísmo, ha sido, es y será un ser esencialmente religioso.

b) Pero, prescindiendo del aspecto materialista y ateo, ¿es el colectivismo marxista una solución justa y realista del problema económico-social?; ¿lleva verdaderamente a una sociedad libre, tranquila y feliz como sueña Marx?

1) En primer lugar, *la teoría del valor de Marx no es exacta.* El valor conmutativo o comercial de la mercadería no es simplemente fruto del trabajo cristalizado del obrero sino que entran otros factores: la materia, el capital, y el trabajo del operario. Es por lo tanto deficiente también la aplicación que de la teoría se hace al trabajo del operario. Marx no considera que el capital puede ser a su vez fruto del trabajo y que en realidad es con frecuencia lo que llamaríamos "trabajo acumulado". Y sin embargo, este trabajo acumulado no cuenta para Marx, quien sólo considera el trabajo puesto de inmediato por el operario.

2) Pero, sobre todo, *la misma concepción colectivista es contraria a la naturaleza humana.* Desde el momento en que todos los medios de producción están en manos del Estado, y el ciudadano ha de recibir y depender directamente del Estado en cuanto a la adquisición de los bienes consuntivos necesarios para su propia subsistencia, pierde la libertad esencial del ser humano, porque se halla en dependencia total del Estado; éste le va a negar los medios de subsistencia cuando no se halle sometido a él en todos los órdenes de la vida.

3) En realidad esto es lo que ha sucedido en *las aplicaciones colectivistas.* El ciudadano queda reducido a un esclavo del Estado en cuanto a la clase y el modo y el tiempo de trabajar, no menos que en cuanto a su concepción de la sociedad, del hombre, de la vida y de la religión. Queda *totalmente sometido al Estado,* y *privado de las libertades humanas más esenciales*: libertad de pensamiento, libertad de religión, de trabajo, de asociación y de intervención en los asuntos del Estado. El *Estado*, es decir, los de la *clase dirigente y burocrática*, vienen a ser los dueños y exclusivos dirigentes de la nación. Como se ve, el resultado del colectivismo dista mucho de la sociedad ideal, libre, próspera y pacífica de Marx. Más bien resulta una *sociedad de ciudadanos,* reprimidos por el temor y la coacción. Sin contar que la prosperidad económica se pone también en peligro. Ciertamente la situación del obrero y del pueblo en general dentro del colectivismo dista mucho de la que goza en la mayoría de los países capitalistas, en los cuales el nivel de vida del obrero es superior.

4) Además, *la desaparición de las clases sociales resulta también un mito.* En vez de las clases burguesa y proletaria, surgen en el Estado colectivista dos clases: la de los *burócratas gobernantes* y la de los *obreros*. Los burócratas llevan una vida rodeada de facilidades y de comodidades;

los obreros, en cambio, están sometidos a condiciones de trabajo y a un nivel de vida muy inferior al de los burócratas. La diferencia de clases se hace entonces más odiosa que en el régimen capitalista, porque en éste le queda todavía al obrero la posibilidad de luchar contra el capitalismo burgués, pero en el régimen comunista el obrero se halla impotente para luchar contra el Estado totalitario. La mayor ironía que aguarda todavía al obrero en el Estado totalitario comunista es que, sin embargo, se lo quiere persuadir de que se está actuando solamente *en nombre de los obreros y para bien de los obreros*, cuando en realidad la beneficiada es la clase burocrática.

4. *Solución social cristiana*

349. *Exposición.* — En una posición intermedia entre el liberalismo y el colectivismo, la solución social cristiana admite, por una parte, la propiedad privada tanto de los bienes consuntivos como de los bienes productivos, y esto en virtud del derecho natural. Pero *reconoce que la propiedad privada puede y debe tener ciertos límites*, en bien de la sociedad pública, a la cual debe también servir, ya que es necesaria al hombre la sociedad, y el individuo humano se halla ligado por múltiples obligaciones con los demás individuos.

Ésta es la doctrina defendida por los autores católicos, y claramente expuesta en las encíclicas pontificias, especialmente en la *Rerum novarum* de León XIII y *Quadragesimo anno* de Pío XI.

Los pontífices posteriores han reafirmado la misma doctrina; v. gr.: Pío XII, Juan XXIII, Paulo VI, Juan Pablo II.

350. *Declaración.* — *a*) *La propiedad privada es necesaria al hombre para mantener un nivel de vida digno de*

la persona humana, y para la felicidad y perfección del individuo y de la sociedad. Efectivamente, cuando el hombre *depende de otro* para su subsistencia, se halla prácticamente sometido a éste, y pierde la verdadera libertad propia de la persona humana. Cuando aquel a quien el hombre se halla sometido es el Estado, la dependencia es todavía mayor, porque la posibilidad de evadirse de esta injusta sujeción es *prácticamente nula.*

Además, *el hombre tiene derecho al producto de su trabajo.* Y con su trabajo él puede ir acumulando bienes que le pertenecen. Por consiguiente, puede él utilizar estos bienes para producir nuevos bienes, y mejorar su propia situación económicamente. En realidad, el ideal es que todos los hombres sean propietarios y que tengan una esencial autonomía de subsistencia.

b) *Sin embargo, la propiedad no está exclusivamente dirigida al bien del individuo sino también al bien de la sociedad*, y, por ello, los derechos de la propiedad, aun sobre los bienes consuntivos, no son ilimitados, sino que deben también regularse por las exigencias del bien común. De aquí se deduce:

1) Que el Estado puede y debe gravar a la propiedad privada, y especialmente a los emolumentos que resultan de los bienes productivos o del capital, con impuestos *proporcionados*, para que el capital contribuya a las cargas sociales, en bien general de la sociedad.

2) Asimismo, el Estado puede y debe vigilar para que el capital no aproveche su situación de privilegio y la necesidad o indigencia del operario para abusar de éste; antes bien, debe dar *leyes sociales justas para que todo operario reciba una retribución proporcionada y justa de su trabajo.*

3) Más todavía, es necesario que el Estado regule las *ganancias excesivas* del capital, de tal manera que puedan estas ganancias ir a parar proporcionalmente al bien total

de la sociedad. Así, las leyes deben procurar, mediante una justa regulación de las ganancias del capital y de los salarios del trabajador, que *todos los ciudadanos tengan un nivel de vida digno del hombre*, tanto en el orden *individual* como en el orden *familiar*. El operario que trabaja conscientemente y que ha de vivir exclusivamente de su trabajo debe hallar en éste los medios suficientes para que él y su familia gocen de las facilidades y comodidades básicas para el hombre, tanto en la vivienda como en la alimentación, atención médica, instrucción, descanso y distracción honesta.

En esta forma, la diferencia de clases queda reducida a un mínimum, y el hombre tiene siempre abierta la posibilidad para un mejoramiento económico y social. Y, sobre todo, no cae en la esclavitud propia del ciudadano dentro de un Estado totalitario.

E) *El Estado y la educación*

351. *Nociones.* — *Educación* es la *formación integral del hombre*, es decir, *física, intelectual* y *moral*. Suele distinguirse la educación en *primaria* o *inferior*, *secundaria* o *media* y *universitaria* o *superior*.

352. *Problema.* — El hombre nace dentro de tres sociedades: la *familiar*, la *civil* y la *religiosa*. Es natural que todas estas sociedades tengan interés en la educación del hombre, puesto que toda sociedad se halla interesada en la adecuada formación de sus miembros. Ahora bien, ¿cuál tiene, entre estas tres sociedades, el derecho a la educación? Y si todas ellas lo tienen, ¿qué orden hay entre los derechos de cada una?

353. *Opiniones.* — *a*) El *liberalismo* sostiene que el Estado no debe cuidarse de la educación; ésta es función privada, más aún, exclusivamente individual: el niño es

libre y debe dejársele que libremente elija su educación. *b*) El *estatismo*, al contrario, sostiene que la educación tiene que estar totalmente en manos del Estado; éste es el que debe formar a los ciudadanos y darles su ideología, con independencia y aun contra la voluntad de los padres y de la Iglesia, si esto es necesario. *c*) La *solución moderada* del problema sostiene que los derechos primarios sobre la educación residen en la familia; por tanto, son los padres los que ante todo tienen derecho a decidir del tipo de educación de los hijos; la Iglesia tiene también junto con la familia los derechos más inmediatos sobre la educación, ya que se trata de la formación moral y religiosa, relacionada con el fin supremo y trascendente del hombre; después de la familia y de la Iglesia, el Estado tiene también derecho a intervenir en la educación del niño, ya que éste es miembro de la sociedad civil y el Estado debe controlar cuanto a ésta se refiere.

354. *Declaración.* — *a*) El *derecho originario y principal de los padres a la educación* se funda en que los padres son, por naturaleza, los que están destinados, no sólo para la procreación del hijo, sino también para su educación, y, en consecuencia, ellos tienen la aptitud y el derecho a decidir más que nadie de la educación de sus hijos. Por esto la Iglesia respeta la voluntad de los padres no católicos a dar a sus hijos una educación no católica o no religiosa. De aquí también se deduce que los padres *tienen derecho a elegir la escuela* y *el tipo de educación* que crean más conveniente para sus hijos, sin que este derecho pueda ser violado ni por la Iglesia ni por el Estado.

b) La Iglesia, por su parte, ha recibido de Dios la misión de enseñar la fe y las buenas costumbres, es decir, el camino recto para que el hombre consiga su último fin. La Iglesia Católica ha recibido de Dios la potestad y el mandato preciso de enseñar lo que el hombre debe creer y obrar

en orden a su eterna salvación. Por tanto, tiene la Iglesia derecho a educar al hombre y, de consiguiente, a formar o fundar centros de enseñanza en los cuales se eduque al hombre dentro de un ambiente católico.

c) El Estado no puede ser tampoco ajeno a la educación. ¿Cuál será, pues, la función del Estado, supuesto que la familia y la Iglesia tienen ya derechos previos a intervenir en la educación? Dos funciones corresponden al Estado: 1) Velar para que la enseñanza organizada privadamente se confiera con *aptitud* y dentro de las normas morales esenciales, y, además, que se inspire a los niños un sano amor a la patria. El control, pues, del Estado sobre la enseñanza privada debe *extenderse* y *limitarse* a estos aspectos: aptitud, moralidad, patriotismo. 2) Una vez asegurados estos puntos debe dejar el Estado *libre iniciativa* a la enseñanza privada, y libre capacidad de otorgar grados, públicamente reconocidos, tanto en la enseñanza *primaria*, como *secundaria* o *universitaria*. 3) Pero donde la enseñanza privada no fuera suficiente para llenar las necesidades de la nación, el Estado puede y debe erigir centros educacionales. Estos centros deben ser o deben *responder a los deseos de la mayoría* de la nación y *respetar los derechos de las minorías*.

F) *El Estado y la Iglesia*

355. *Nociones.* — Por *Estado* se entiende aquí la *sociedad civil*, pero, sobre todo, el *organismo estatal*, ya que éste es el que representa a la sociedad civil en sus relaciones con otra sociedad. Por *Iglesia* entendemos aquí a la Iglesia Católica: ésta es una sociedad sobrenatural, visible, perfecta e independiente en su misión, fundada por Jesucristo y gobernada por el Pontífice Romano, y que tiene por fin dirigir al hombre en lo que debe creer y obrar para su salvación eterna.

356. *Problema.* — Comoquiera que el hombre es a la vez miembro de la sociedad civil y de la Iglesia, es natural que surja el problema de las atribuciones de cada una de estas sociedades, y especialmente de la actitud del Estado respecto de la Iglesia, y de ésta para con aquél.

357. *Opiniones.* — Cuatro son las soluciones posibles. *a*) *Sumisión total del Estado a la Iglesia*, sostenida por algunos canonistas católicos y prácticamente defendida o aceptada en el régimen social-político-eclesiástico de la Edad Media, en el cual los reyes y emperadores dependían en la investidura de sus reinos de la Santa Sede.

b) *Sumisión total de la Iglesia respecto del Estado.* Tal pretenden los estatistas o totalitarios, para quienes el Estado lo es todo y la Iglesia no puede tener un régimen de independencia respecto del Estado, sino que debe estar controlada y sometida a él como cualquier otra sociedad privada.

c) *Separación entre la Iglesia y el Estado.* Esta separación puede ser *hostil*, y en tal caso el Estado considera a la Iglesia una asociación privada, pero la somete a un régimen de persecución y de trabas legales. En realidad este tipo de separación coincide con la sumisión de la Iglesia al Estado antes señalada. La *separación propiamente tal es la llamada amistosa*, es decir, de *libertad* por parte de la Iglesia y de *indiferencia* por parte del Estado. Éste considera a la Iglesia como una sociedad privada, con derechos a su propio desarrollo y al ejercicio y enseñanza de la religión. La Iglesia puede poseer bienes propios sin ninguna limitación, como cualquier otra sociedad privada.

d) *Unión de la Iglesia y del Estado.* En este régimen el Estado considera a la Iglesia en su carácter de sociedad perfecta y pública, con derechos sobre la vida pública, y a ser reconocida *oficialmente como la única religión ver-*

dadera y la religión del Estado. Implica, por parte del Estado, cierta obligación de ayudar a la Iglesia a desarrollar su misión, incluso con facilidades económicas.

358. *Declaración.* — *a*) *La total sumisión del Estado a la Iglesia no es recomendable* porque mezcla a la Iglesia en los problemas políticos y temporales, que no son propios de su misión sobrenatural. *b*) *La total sumisión de la Iglesia al Estado* es contra los derechos esenciales de la Iglesia, la cual ha recibido de Dios la misión y el derecho de predicar la fe, y este derecho debe ser respetado y reconocido por el Estado. *c*) *La unión de la Iglesia y del Estado* es, teóricamente hablando, la solución ideal. *d*) Sin embargo, en la *práctica*, dadas las circunstancias de algunos Estados u organismos estatales, siempre propensos a intervenir en los asuntos eclesiásticos o el peligro de que los eclesiásticos se mezclen a su vez en los problemas políticos, la solución de una *separación amistosa* entre la Iglesia y el Estado parece más favorable a los intereses de todos. La Iglesia goza de más libertad de acción, y el Estado se mezcla menos en los asuntos eclesiásticos. Esto no impide que el Estado deba participar oficialmente en las ceremonias religiosas y reconocer como religión del Estado la religión de la inmensa mayoría de los ciudadanos, cuando esto suceda.

En resumen, el ideal es el siguiente: *en los asuntos puramente civiles el Estado es plenamente independiente de la Iglesia; en los asuntos puramente morales y religiosos la Iglesia es plenamente independiente del Estado; cuando en un problema se juntan a la vez los intereses civiles y los religiosos, es necesario que se llegue a un convenio mutuo, y que el Estado en las negociaciones tenga presente el carácter espiritual y sobrenatural de la Iglesia, y la primacía de los intereses espirituales y eternos sobre los materiales y temporales.*

CONCLUSIONES

359. *La filosofía y el hombre.* — Definimos la filosofía en los *Preliminares* como "ciencia de las cosas por sus últimos principios". Pero esta *ciencia* la realizamos los hombres y desde nuestro punto de vista humano y principalmente para comprender el sentido y el destino del hombre. Es decir, que la filosofía es una ciencia hecha por el hombre, desde el hombre y para el hombre. Esto nos está indicando que el hombre es, en cierta manera y por necesidad, el centro del filosofar y de la filosofía misma.

La experiencia nos hace surgir a la conciencia en medio de un mundo complejo, de un conjunto de realidades, con las cuales nos encontramos relacionados: el cosmos. En este conjunto de realidades nosotros nos experimentamos a nosotros mismos como seres conscientes y libres, y con aspiraciones ilimitadas de felicidad, de perfección, de poder, etc. Pero al mismo tiempo adquirimos de inmediato experiencia de las limitaciones necesarias dentro de las cuales debemos movernos. Nos es imposible realizar nuestras aspiraciones en este mundo y sentimos la tentación de desaliento y fracaso.

360. *Humanismo cerrado y humanismo abierto.* — Cuando el hombre no mira más allá de este horizonte, por así decir, primario y superficial de nuestras experiencias, la explicación del hombre resulta un absurdo. No pasa más

allá del hombre mismo y éste se halla condenado a dar vueltas en el interior de sí, sin posibilidad alguna de dilucidar su ser y su situación: es el *humanismo cerrado*, en el cual no hay ninguna perspectiva de salvación para la tragedia humana en este mundo.

Pero, si se atiende *al conjunto integral de las experiencias humanas*, aparece el hombre comunicado por mil puentes con realidades trascendentes al hombre mismo: es el *humanismo abierto o comunicado* hacia el exterior del hombre, pero con una *apertura* y comunicación *natural al hombre mismo*. Este análisis integral del hombre nos da las coordenadas básicas de la existencia humana. Vamos a señalarlas nuevamente, porque coinciden con cada una de las partes en que hemos dividido nuestra exposición de la filosofía.

361. *Síntesis.* — 1) *Solidez de las comunicaciones: valor objetivo de nuestro conocimiento.* Lo primero que se nos presenta es, precisamente, el análisis de la solidez de nuestras comunicaciones con el mundo trascendente. Sin esta seguridad el hombre queda encerrado sobre sí mismo sin posibilidad de resolver sus problemas. Hemos visto, en la *Crítica*, que estas comunicaciones son una unión real y sólida del hombre, de cada individuo humano, con los seres. Gracias a esta comunión que en términos modernos se llama intersubjetividad, podemos estar seguros del valor objetivo de nuestros conocimientos y de que nuestra conversación existencial e intelectual con el mundo exterior, con los otros seres, no es un simple trato con entes imaginarios.

2) *Solidez de la realidad: Ontología.* Luego de estar seguros de que nos comunicamos con seres reales, debemos analizar las características esenciales de la realidad, y sus principios fundamentales: el ser y sus primeros principios.

3) *Solidez del Universo: Cosmología.* Interesa al hombre, también, estar seguro de la realidad del cosmos, del cual él forma parte y en el cual ha de vivir. La vinculación o relaciones del hombre con el cosmos material nos la ha dado la *Cosmología.*

4) *Solidez del hombre mismo: Psicología.* Es esencial para la filosofía del hombre y para resolver sus problemas investigar la estructura del hombre mismo. Nos lo ha dado la *Psicología.*

5) *Solidez total del ser del universo y del hombre: Dios.* Pero ni los seres, ni el cosmos en su conjunto, ni el hombre con sus características de ser espiritual llegan a resolver los problemas inmanentes a ellos mismos. Se impone al hombre el paso hacia una trascendencia total respecto del cosmos y de los seres, es decir, hacia el Ser por excelencia, el Ser absoluto, Dios. La *Teodicea* nos abre las vías de comunicación del hombre con Dios y nos apunta la esencia y principales atributos de la divinidad.

6) *Vinculación trascendente del hombre como ser libre con el universo, con los otros hombres, y con Dios: Ética.* Las normas de acción que se imponen al hombre frente a los demás seres tienen una característica especial que trasciende la necesidad de las leyes físicas pero que afecta de un modo particular al obrar propio del hombre: ser libre. Precisamente con acciones libres (actos humanos) el hombre ha de vincularse con el mundo trascendente, y la *Ética* estudia la naturaleza de esas acciones y la manera con que el hombre debe vincularse con el mundo trascendente para que pueda realizarse plenamente como hombre.

362. *El hombre y Dios.* — En este conjunto de seres y relaciones en que el ser humano está necesariamente encuadrado, el hombre mismo, cada individuo es el centro del filosofar y del interés del filosofar. Como yo me encuentro siempre en el centro del horizonte, y el horizonte se va des-

plazando invariablemente, a medida que yo me desplazo, para dejarme siempre en su centro, así el hombre se encuentra en el centro de la filosofía.

Pero la clave de bóveda de la comprensión de la realidad humana y de la realidad total de los seres, es Dios, que aparece también inmutablemente en el cenit del firmamento que se eleva sobre mi horizonte humano. En este sentido, es Dios el centro de la filosofía porque es el centro de todas las soluciones filosóficas, precisamente porque Él es el ser por excelencia y la fuente de todos los seres.

363. *Filosofía y cristianismo.* — Es natural que siendo Dios un Ser Infinito no pueda ser totalmente comprendido por el hombre, y queden siempre en el seno de la Divinidad arcanos inaccesibles para la inteligencia limitada humana. Pero en el caso en que Dios quiera comunicar graciosamente al hombre algunos de aquellos secretos divinos, éste debe aceptar y agradecer un don, que si está más allá de las exigencias de la naturaleza humana, no hace sino enriquecerla y llenarla de mayor perfección y felicidad. Tal es el caso de la *Revelación*, por la cual Dios comunica al hombre los "misterios" de la divinidad o sus especiales deseos y designios sobre el hombre. En virtud de esta Revelación, conocemos que el hombre ha sido elevado a un orden de relaciones con Dios, superior a lo que su naturaleza puede alcanzar por sí sola. Conocemos la caída del hombre en el pecado original y la Redención de aquél por Jesucristo, fundador y centro de la Religión Cristiana, única y universal religión revelada.

En el cristianismo el sentido y el destino del hombre se hallan elevados a un orden sobrehumano, mucho más cerca de Dios; pero en este orden sobrenatural, las mismas exigencias de la naturaleza humana hallan un cumplimiento más profundo, una satisfacción y una plenitud no sospechadas. El cristianismo ha elevado hasta el máximum todos los

valores humanos y ha enriquecido además al hombre con dones sobrenaturales.

La filosofía, al aceptar el llamado del cristianismo, no renuncia a sí misma, antes bien llega más que nunca al cumplimiento y coronamiento de su misión.

BIBLIOGRAFÍA

Presentamos en esta bibliografía una selección de obras recomendables para el estudio de la filosofía en general y de la escolástica y sus diversas tendencias en particular. Atendiendo a la utilidad de la mayoría de los lectores, nos hemos limitado a las obras escritas en castellano o traducidas. En esta 3ª edición agregamos nuevas obras.

I. INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

BALMES, Jaime: *Filosofía elemental.* Se halla en el t. III de las *Obras completas.* Edición de la B. A. C., La Ed. Católica, Madrid, 1948-50. 8 vols. Las obras de Balmes, aunque escritas en la primera mitad del siglo pasado, son actuales en lo que se refiere a los problemas básicos de la filosofía, y muy recomendables porque reúnen la claridad y profundidad propias del genio balmesiano con un criterio humano y cristiano. Por supuesto que Balmes debe ser completado, para la información sobre la filosofía contemporánea.

BITURRO, J.: *Introducción al filosofar*, Kapelusz, Buenos Aires, 1980.

BLONDEL, M.: *El punto de partida de la investigación filosófica*, Herder, Barcelona, 1976.

BOCHENSKI, J. M.: *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 1963.

BRUNNER, A.: *Ideario filosófico*, Razón y Fe, Madrid, 1952.

CASAS, M.: *Introducción a la filosofía*, Gredos, Madrid, 1978.

FABRO, C.: *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid, 1976.

FONT Y PUIG: *Introducción general, lógica y psicológica, al estudio de la filosofía*, Ed. Atlántida, Barcelona, 1949.

GARCÍA MORENTE, M.: *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1980.

GARCÍA MORENTE, M.: ZARAGÜETA, J.: *Fundamentos de filosofía*, 2ª ed., Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1947.

HUIDOBRO, E.: *Problemas filosóficos fundamentales, e historia de los sistemas*, 3ª ed., H. S. de Rodríguez, Burgos, 1948.

MANDRIONI, H.: *Introducción a la filosofía*, Kapelusz, Buenos Aires, 1964.

MARÍAS, J.: *Introducción a la filosofía*, Alianza Ed., Madrid, 1979.

MARITAIN, J.: *Introducción general a la filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1950.

MUÑOZ ALONSO, A.: *Fundamentos de filosofía*, Suc. de Nogués, Murcia, 1947.

ORTEGA, J. D.: *Iniciación filosófica*, Tall. Don Bosco, Montevideo, 1941.

RAEYMAEKER, L.: *Introducción a la filosofía*, Gredos, Madrid, 1969.

SANABRIA, J. R.: *Introducción a la filosofía*, Porrúa, México, 1976.

ULMER, K.: *El objeto de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1965.

VAN PEURSEN, C. A.: *Orientación filosófica*, Herder, Barcelona, 1975.

VERNEAUX, R.: *Introducción general a la filosofía y lógica* (Curso de filosofía tomista I), Herder, Barcelona, 1980.

2. TRATADOS GENERALES DE FILOSOFÍA

BALMES, J.: *Filosofía fundamental.* Se halla en el t. II de las *Obras completas.* Edición de la B. A. C., La Ed. Católica, Madrid, 1948-50. 8 vols.

CATURELLI, A.: *La filosofía* (2 vols.), Univ. de Córdoba, 1962.

COLLIN, H.: *Manual de filosofía tomista*, 2ª ed. rev. por el P. J. Roig Gironella, L. Gili, Barcelona, 1952.

DOMÍNGUEZ, D., S. J.: *Texto de filosofía*, 3 vols., Sal Terrae, Santander, 1944-50.

GÓMEZ, L., y TORRETTI, R.: *Problemas de la filosofía*, Univ. de Puerto Rico, 1975.

HESSEN, J.: *Tratado de filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1962.

JOLIVET, R.: *Curso de filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978.

JOLIVET, R.: *Tratado de filosofía*, Lohlé, Buenos Aires, 1975.

LAHR, C., S. J.: *Curso de filosofía*, 27ª ed. castellana, trad. rev. y ampl. por Ismael Quiles S. J., Estrada, Buenos Aires, 1951, 2 vols.

MILLÁN PUELLES, A.: *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1978.

MULLER, M., y HALDER, A.: *Breve diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1976.

PONCE DE LEÓN, J. M., S. J.: *Curso de filosofía*, 6 vols., Poblet, Buenos Aires, 1945-49.

3. ENSAYOS

BALMES, J.: *El criterio*. T. III de las *Obras completas*. Edición de la B. A. C., La Ed. Católica, Madrid, 1948-50, 8 vols.

CORETH, E.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *La síntesis tomista*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

GUITTON, J.: *Historia y destino*, Rialp, Madrid, 1977.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*, Gredos, Madrid, 1976.

MARC, A.: *El ser y el espíritu*, Gredos, Madrid, 1962.

PIEPER, J.: *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1979.

PITA, E. B., S. J.: *Problemas fundamentales de filosofía*, Peuser, Buenos Aires, 1953.

QUILES, I., S. J.: *Filosofar y vivir*. La esencia de la filosofía, Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, 1949.

RADIN, P.: *El hombre primitivo como filósofo*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

RUBERT CANDAU, J. M.: *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1947.

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J., S. J.: *La crisis del historicismo y otros ensayos*, Ed. Jus, México, 1945.

SCIACCA, M.: *La filosofía y el concepto de la filosofía*, Troquel, Buenos Aires, 1962.

VASALLO, A.: *Qué es filosofía o de una sabiduría heroica*, Losada, Buenos Aires, 1954.

ZUBIRI, X.: *Naturaleza, historia y Dios*, Buenos Aires, Ed. Hispano-Americana, Ed. Poblet, 1948.

4. CRÍTICA

CORETH, E.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.

CUELLAR, L.: *El hombre y la verdad*, Herder, Barcelona, 1981.
FRAGUEIRO, A.: *Introducción a los problemas de la filosofía.* I. Preliminares, Gnoseología (primera parte). Imprenta de la Universidad, Córdoba (Argentina), 1943.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas.* Trad. por Octavio N. Derisi y Eugenio E. Melo. Prólogo de Octavio N. Derisi. Buenos Aires.
GILSON, E.: *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1977.
GUZMÁN, L.: *El problema de la verdad*, Herder, Barcelona, 1981.
HESSEN, J.: *Teoría del conocimiento*, 6ª ed., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México, 1951.
MARCEL, G.: *En busca de la verdad y de la justicia*, Herder, Barcelona, 1967.
MARÉCHAL, J., S. J.: *El punto de partida de la metafísica*, L'Edition Universelle, Bruselas, 1944-49. Se ha traducido el volumen III, *La crítica de Kant.*
MARITAIN, J.: *Distinguir para unir o los grados del saber*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.
PITA, E. B., y CIFUENTES, J. I., S. J.: *El punto de partida de la filosofía*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México, 1941.
SANTOS, D.: *Conhecimento e realidade*, Imp. Portuguesa, Lisboa, 1940.
SEIFFERT, H.: *Introducción a la lógica*, Herder, Barcelona, 1977.
SEIFFERT, H.: *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona, 1977.
STEENBERGHEN, F.: *Epistemología*, Gredos, Madrid, 1974.
VRIES, J. de, S. J.: *Pensar y ser.* Versión por J. A. Menchaca, S. J., Ed. Razón y Fe, Madrid; Ed. Poblet, Buenos Aires, 1946.

5. ONTOLOGÍA O METAFISICA GENERAL

DE FINANCE, J.: *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid, 1971.
FABRO, C.: *Curso de metafísica*, Didajé, Buenos Aires, 1944.
FLETSCHER, L., S. J.: *Acto y potencia.* Trad. por Constantino Luis Garrido, S. J., Razón y Fe, Madrid, 1948.
GILSON, E. H.: *El ser y la esencia.* Trad. por Leandro de Sesma, O. F. M. Cap., Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.
GILSON, E.: *El ser y los filósofos*, Eunsa, Navarra, 1979.
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Tratado de metafísica* (tomo I, Ontología), Gredos, Madrid, 1961.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Introducción a la metafísica*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1951.

GRENET, P. B.: *Ontología*, Herder, Barcelona, 1980.

HELLÍN, J., S. J.: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Ed. Nacional, Madrid, 1947.

HUGON, E., O. P.: *Principios de filosofía: Las 24 tesis tomistas*. Trad. por los P. P. de la misma orden. 4ª ed., Poblet, Buenos Aires, 1946.

ITURRIOZ, J., S. J.: *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Facultades de Teología y Filosofía de Oña, Madrid, Burgos, 1949.

MARC, A.: *El ser y el espíritu*, Gredos, Madrid, 1962.

MARÉCHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica* (5 vols.), Gredos, Madrid, 1975.

MARITAIN, J.: *Siete lecciones sobre el ser*. Versión, selección de notas y textos por A. E. Frossard. 3ª ed., Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950.

MILLÁN PUELLES, A.: *Ontología de la existencia histórica*, Tall. tip. de J. Pueyo, Madrid, 1951.

QUILES, I., S. J.: *La esencia de la filosofía tomista*, Ed. Verbum, Buenos Aires, 1947.

RAEYMAEKER, L.: *Filosofía del ser*, Gredos, Madrid, 1961.

RUBERT CANDAU, J. M.: *Ser y vida: Análisis fenomenológico de los problemas básicos de la filosofía*, Instituto Luis Vives, Madrid, 1950.

SUÁREZ, F., S. J.: *Introducción a la metafísica* (1ª de las "Disputationes metaphysicae"). Trad. por Adúriz, S. J. Introducción de I. Quiles, S. J., 2ª ed., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México, 1946.

6. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

ALLPORT, G. W.: *La personalidad: su configuración y desarrollo*, Herder, Barcelona, 1975.

ARTAUD, G.: *Conocerse a sí mismo*, Herder, Barcelona, 1980.

CORETH, E.: *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1979.

DERISI, O. N.: *Esencia y vida de la persona humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

DONCEEL, J. F.: *Antropología filosófica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969.

FABRO, C.: *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1981.
GUARDINI, R.: *La aceptación de sí mismo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.
GUARDINI, R.: *Mundo y persona.* Ensayos para una teoría cristiana del hombre, Guadarrama, Madrid, 1963.
PANNENBERG, W.: *El hombre como problema*, Herder, Barcelona, 1976.
QUILES, I.: *Antropología filosófica in-sistencial*, 2ª ed., Depalma, Buenos Aires, 1978.
QUILES, I.: *La persona humana*, 4ª ed., Depalma, Buenos Aires, 1980.
TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967.
VON BALTHASAR, U.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid, 1960.
WOJTYLA, K.: *Persona y acción*, B.A.C., Madrid, 1982.

7. COSMOLOGIA

ACAZZI, E.: *Temas y problemas de filosofía de la física*, Herder, Madrid, 1978.
AUBERT, H.: *Filosofía de la naturaleza*, Herder, Barcelona, 1981.
BALLEINI, G.: *El principio de causalidad y la existencia de Dios frente a la ciencia moderna.* Trad. por Pedro Rodríguez, O. S. A., L. Gili, Barcelona, 1911.
BARRIO, J. M. del, S. J.: *Las fronteras de la física y de la filosofía; Introducción físico-química a la filosofía*, Universidad Pontificia, Comillas (Santander), 1949.
DAMPIER, W. C.: *Historia de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1972.
HEGENBERG, L.: *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Herder, Madrid, 1981.
PANIKKAR, R.: *Ontonomía (sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía)*, Gredos, Madrid, 1961.
PUIG, I., S. J.: *Materia y energía; cuestiones científicas relacionadas con la filosofía*, Ed. Albatros, Buenos Aires, 1942.
QUILES, I., S. J.: *Ciencia, filosofía y religión*, Ed. Univ. del Salvador, Buenos Aires, 1981.
ROSANAS, J., S. J.: *Temas de filosofía natural*, Poblet, Buenos Aires, 1950.
SELVAGGI, F.: *La estructura de la materia*, Herder, Barcelona, 1970.

Tresmontant, C.: *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Herder, Madrid, 1978.

8. PSICOLOGIA

Allport, G. W.: *La personalidad*, Herder, Barcelona, 1975.
Arnold, W.: *Persona, carácter y personalidad*, Herder, Barcelona, 1975.
Barbado, M. O. P.: *Estudios de psicología experimental*, Instituto Luis Vives, Madrid, 1946-48, 2 vols.
Caturelli, A.: *Juicio crítico a Jean Piaget*, Mikael, Paraná (Argentina), 1981.
Ciklic, P.: *El hombre y su personalidad*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1963.
Erisman, Th.: *Psicología aplicada*, trad. por J. Carreras Artau, 4ª ed., Ed. Labor, Barcelona, 1947.
Filloux, J. C.: *La personalidad*, Eudeba, Buenos Aires, 1961.
Frankl, V.: *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 1979.
Froebes, J., S. J.: *Compendio de psicología experimental*, trad. por José A. Menchaca, S. J., Razón y Fe, Madrid, 1949.
Froebes, J., S. J.: *Tratado de psicología empírica y experimental*, trad. por José A. Menchaca, S. J., Razón y Fe, Madrid, 1950, 2 vols.
Gruender, H., S. J.: *Curso de introducción teórico-práctica a la psicología experimental*, trad. por Fernando M. Palmés, S. J., Subirana, Barcelona, 1924.
Gruender, H., S. J.: *Psicología del alma*, trad. por D. Domínguez, S. J., Ed. Difusión, Buenos Aires, 1946.
Jagu, A.: *Horizontes de la persona*, Herder, Barcelona, 1968.
Kniper, P. C.: *El psicoanálisis (examen crítico de su vigencia)*, Herder, Barcelona, 1979.
La Vaissière, J. de, S. J.: *Elementos de psicología experimental*, trad. por Fernando M. Palmés, S. J., Subirana, Barcelona, 1917.
Lersch, P.: *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 1971.
Lindworski, J., S. J.: *Psicología experimental*, El mensajero del C. de Jesús, Bilbao, 1923.
Lindworski, J., S. J.: *El poder de la voluntad educada según la psicología experimental moderna*, trad. por José A. Menchaca, S. J., El Mensajero del C. de Jesús, Bilbao, 1923.

MUÑOZ, J., S. J.: *¿Cómo nació la vida? La biología de los últimos cien años y la física-química actual frente a la abiogénesis materialista*, Universidad Pontificia, Comillas (Santander), 1949.

QUILES, I., S. J.: *La persona humana*, 4ª ed., Depalma, Buenos Aires, 1978.

SMITH, K., y SMITH, W.: *La conducta del hombre. Introducción a la psicología*, Eudeba, Buenos Aires, 1974.

WILLWOLL, A., S. J.: *Alma y espíritu.* Una introducción a la psicología, Ed. Fax, Madrid, 1946.

ZARAGUETA, J.: *Filosofía y vida. I. La vida mental* (descripción), Instituto Luis Vives, Madrid, 1950.

ZÖLLNER, J. U.: *Curso de psicología.* Adaptado a los programas de los colegios de enseñanza secundaria, por E. B. Pita, 15ª ed., Estrada, Buenos Aires, 1949.

9. TEODICEA

BALMES, J. L.: *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México, 1947. Se halla también en el t. V de las *Obras completas.* Edición de la B. A. C., La Ed. Católica, Madrid, 1948-50.

GARCÍA LÓPEZ, J.: *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Instituto San José de Calasanz, Madrid, 1950.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *Dios, la naturaleza de Dios. Solución tomista de las antinomias agnósticas.* Trad. por J. San Román Villasante, Emecé, Buenos Aires, 1950.

GENUYT, F. M.: *El misterio de Dios*, Herder, Barcelona, 1974.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Tratado de metafísica. Teología natural* (2ª ed. corregida), Gredos, Madrid, 1979.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser*, Instituto Luis Vives, Madrid, 1949.

GRISON, M.: *Teología natural o teodicea*, Herder, Barcelona, 1978.

HELLIN, J., S. J.: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Editora Nacional, Madrid, 1947.

LACROIX, J.: *El sentido del ateísmo moderno*, Herder, Barcelona, 1968.

LUBAC, H. de: *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1967.

QUILES, I., S. J.: *Filosofía de la religión*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México, 1949.

Quiles, I., S. J.: *Filosofía del cristianismo*, Editora Cultural, Buenos Aires, 1944.

Urs von Balthasar, H.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1956.

10. ÉTICA

Biot, R.: *Al servicio de la persona humana. Guía de moral profesional para las enfermeras y asistentes sociales*, trad. por S. Cunchillos Manterola, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

Boekman, J. M.: *La psicología moral*, Herder, Barcelona, 1979.

Bulnes, J. G., S. J.: *La filosofía del deber*, Razón y Fe, Madrid, 1947.

Concha, B. de la, S. J.: *Ética*, Tip. Católica Casals, Barcelona (s. f.).

De Finance, J.: *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1969.

Derisi, O. N.: *Max Scheler: Ética material de los valores*, Emesa, Madrid, 1979.

Derisi, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Prólogo de Tomás D. Casares, 2ª ed. corr. y aum., Instituto Luis Vives, Madrid, 1951.

Diez Blanco, A.: *Ética individual y social*, 3ª ed., Tip. S. Martin Díaz, Ávila, 1934.

Eguía Ruiz, C., S. J.: *El arte y la moral: temas de moralidad literaria*, Mosca, Montevideo, 1941.

Garrone, G. M.: *Moral cristiana y valores humanos*, Herder, Barcelona, 1969.

Guardini, R.: *Una ética para nuestro tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.

Haessle, J.: *El trabajo y la moral*, trad. por A. Guruchani, E. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

Haring, B.: *La moral y la persona*, Herder, Barcelona, 1973.

Hospers, J.: *La conducta humana*, Tecnos, Madrid, 1964.

Leclercq, J.: *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1970.

Márquez, G., S. J.: *Filosofía moral*, 5ª ed. corr. y aum., Escelicer, Madrid, 1943, 2 vols.

Messner, J.: *Ética general y aplicada*, Rialp, Madrid, 1975.

Pieper, J.: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980.

Utz, A.: *Manual de ética*, Herder, Barcelona, 1972.

11. FILOSOFIA JURIDICA, SOCIAL Y POLITICA

BIDART CAMPOS, G.: *Derecho político*, Ed. Aguilar, Madrid, 1962.

BOCHENSKI, I. M.: *¿Qué es autoridad?*, Herder, Barcelona, 1972.

CALVEZ, J.: *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid, 1958.

CAPESTANY, E.: *Filosofía política*, Depalma, Buenos Aires, 1975.

CASARES, T.: *La justicia y el derecho*, 2ª ed., Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

CATHREIN, V., S. J.: *Filosofía del derecho. El derecho natural y el positivo*. Trad. por A. Jardon y Barja, Reus, Madrid, 1949.

CORTS GRAU, J.: *Filosofía del derecho*. I. Introducción gnoseológica, Ediciones Escorial, Madrid, 1941.

D'ARCY, M.: *Comunismo y cristianismo*, Herder, Barcelona, 1978.

DONOSO CORTÉS, J.: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1949.

EGEA LAHORE, P. E.: *Argentina y el derecho al mar*, Ed. Univ. del Salvador, Buenos Aires, 1980.

FICHTER, J. H.: *Sociología*, Herder, Barcelona, 1980.

GABLENTZ, O. H.: *Introducción a la ciencia política*, Herder, Barcelona, 1980.

GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, Ed. Jus, México, 1948.

GÓMEZ ROBLEDO, I.: *El origen del poder político según el P. Francisco Suárez*, Ed. Jus, México, 1948.

GONZÁLEZ MORAL, L.: *La cuestión social, según Jaime Balmes*, Razón y Fe, Madrid, 1943.

IZAGA, L.: *Elementos de derecho político*, Ed. Bosch, Barcelona, 1952.

LECLERCQ, J.: *El derecho y la sociedad*, Herder, Barcelona, 1965.

LEGÓN, F. J.: *Tratado de derecho político general*, Ediar, Buenos Aires, 1959.

LLOVERA, J. M.: *Tratado de sociología*, 2ª ed. argentina, reimpresión de la 7ª ed. española, Ed. Fides, Buenos Aires, 1949.

MÁRQUEZ MIRANDA, A.: *Filosofía económica*, Ed. Univ. del Salvador, Buenos Aires, 1979.

MESSNER, J.: *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Rialp, Madrid, 1967.

MESSNER, J.: *Sociología moderna y derecho natural*, Herder, Barcelona, 1980.

Messner, J.: *La cuestión social*, Rialp, Madrid, 1976.
Millán Puelles, A.: *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976.
O'Brien, M. C.: *Principios de sociología cristiana*, trad. por M. M. García Conde, Poblet, Buenos Aires, 1948.
Pellet Lastra, A.: *El Estado y la realidad*, Ed. Univ. del Salvador, Buenos Aires, 1979.
Quiles, I.: *Persona y sociedad hoy*, Eudeba, Buenos Aires, 1981.
Ruiz-Giménez Cortés, J.: *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid, 1945.
Tocqueville, A. de: *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
Utz, A.: *Ética social* (2 vols.), vol. II, *Filosofía del derecho*, Herder, Barcelona, 1965.
Vila Creus, P., S. J.: *Manual de orientaciones sociales*, edición hispano-americana con prólogo del R. P. J. Azpiazu, S. J., Razón y Fe, Madrid, 1945.

12. HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Copleston, F.: *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1979.
Delfgaauw, B.: *Historia de la filosofía*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1966.
Diez Blanco, A.: *Evolución del pensamiento filosófico. De Tales de Mileto a Martin Heidegger*, Santarén, Valladolid, 1942.
Domínguez, D.: *Historia de la filosofía*, Razón y Fe, Madrid, 1949.
Fraile, G.: *Historia de la filosofía*, B.A.C., Barcelona, 1978.
Gilson, E.: *La filosofía medieval*, Gredos, Madrid, 1978.
Gilson, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.
González Álvarez, A.: *Manual de historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1964.
Grabman, M.: *Filosofía medioeval*, trad. por S. Minguijón, Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1949.
Grenet, P.: *Historia de la filosofía antigua*, Herder, Barcelona, 1980.
Hirschberger, J.: *Historia de la filosofía* (2 tomos), Herder, Barcelona, 1974.
Jaeger, W.: *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
Klimke, F., S. J.: *Historia de la filosofía*, trad. y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Ignacio, Barcelona-Sarriá, Ed. Labor, Barcelona, 1947.

MARÍAS, J.: *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.
QUILES, I., S. J.: *Gráficos de historia de la filosofía*, 3ª ed., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1952.
SCIACCA, M. F.: *Historia de la filosofía*. Versión y prólogo para españoles de A. Muñoz Alonso. L. Miracle, Barcelona, 1950.
SCIACCA, M.: *Historia de la filosofía*, L. Miracle, Barcelona, 1954.
THONNARD, F. J., A. A.: *Compendio de historia de la filosofía*, trad. por R. García Blanco, Desclée y Cía., París, 1949.
TREDICI, G.: *Breve curso de historia de la filosofía*, trad. por C. Montserrat Pbro., adaptado a España por M. Florí, S. J., L. Gili, Barcelona, 1944.
VERNEAUX, R.: *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona, 1980.
VERNEAUX, R.: *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1981.
WULF, M.: *Historia de la filosofía medieval*, trad. por J. Toral Moreno, Ed. Jus, México, 1945-49, 3 vols.

13. FILOSOFIA CONTEMPORÁNEA

BOCHENSKI, I. M.: *La filosofía actual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
DARTIGUES, A.: *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1981.
DIEZ BLANCO, A.: *Historia de la filosofía contemporánea: siglos XIX y XX*, Santarén, Valladolid, 1946.
DOMENACH, J. M.: *Teilhard de Chardin y el personalismo*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1969.
HAWKINS, D. J.: *Problemas cruciales de la filosofía moderna*, Rialp, Madrid, 1976.
JASPERS, K.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
QUILES, I.: *El cosmos, el hombre y Dios. Introducción a Teilhard de Chardin*, Tea, Buenos Aires, 1975.
SCIACCA, M. F : *La filosofía hoy*, Miracle, Barcelona, 1961.
VERNEAUX, R.: *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1980.
WENZL, A.: *El pensamiento alemán contemporáneo*, trad. por E. Klinkert, S. J., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952.

14. EXISTENCIALISMO

ADÚRIZ, J., S. J.: *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1949.

ALONSO-FUEYO, S.: *Existencialismo y existencialistas*, Ed. Guerri, Valencia, 1949.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A.: *Existencialistas y existencialismo*, Atlántida, Buenos Aires, 1958.

FRANKL, V.: *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona, 1982.

FRANKL, V.: *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

HARING, B.: *El existencialista cristiano*, Herder, Barcelona, 1971.

JOLIVET, R.: *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1976.

JOLIVET, R.: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, trad. por A. Palacios, Ed. Gredos, 1950.

LUIPEN, W.: *Fenomenología existencial*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1967.

MOUNIER, E.: *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1960.

QUILES, I., S. J.: *Heidegger: el existencialismo de la angustia*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948.

QUILES, I., S. J.: *Sartre, el existencialismo del absurdo*, 2ª ed., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952.

QUILES, I., S. J.: *Sartre y su existencialismo*, Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952.

SEGUNDO, J. L., S. J.: *Existencialismo, filosofía y poesía*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948.

WAELHENS, A. D.: *La filosofía de Martín Heidegger*, 2ª ed., nota preliminar y trad. por R. Ceñal, S. J., Instituto Luis Vives, Madrid, 1952.

WAGNER DE REYNA, A.: *La ontología fundamental de Heidegger, su motivo y significación*, 2ª ed., Losada, Buenos Aires, 1945.

15. FILOSOFIA ORIENTAL

ACHARUPARAMBIL, D.: *Espiritualidad hinduísta*, B.A.C., Madrid, 1982.

CONZE, E.: *El budismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

DECHANET, J. M., O. S. B.: *El camino del silencio. Yoga cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1962.

ELORDUY, C.: *Chuang-Tzu. Literato, filósofo y místico taoísta* (análisis y traducción), Publ. del East Asian Pastoral Institute, Manila, 1967.
GATHIER, E.: *El pensamiento hindú*, 2ª ed., Troquel, Buenos Aires, 1973.
KHOWRY, A.: *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona, 1981.
MERTON, T.: *Por el camino de Chuang-Tzu*, Ed. Visor, Madrid, 1978.
"ORIENTE-OCCIDENTE": Revista semestral (1981 y siguientes), Ed. Univ. del Salvador, Buenos Aires.
PANIKKAR, R.: *El silencio del Dios*, Guadiana, Madrid, 1970.
PAREJA, F. M.: *La religiosidad musulmana*, B.A.C., Madrid, 1975.
QUILES, I., S. J.: *Filosofía budista*, 2ª ed., Troquel, Buenos Aires, 1973.
RADHAKRISHNA, S.: *La concepción hindú de la vida*, Alianza, Madrid, 1979.
RENOU, R.: *El hinduismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.
SHAH, I.: *El camino del Sufi*, Paidós, Buenos Aires, 1978.
SUZUKI, D. T.: *Ensayos sobre budismo zen* (1ª, 2ª y 3ª serie), Kier, Buenos Aires, 1973.
TUCCI, G.: *La filosofía hindú*, L. Miracle, Barcelona, 1974.
VON GLASENAPP, H.: *La filosofía de los hindúes*, Barral, Barcelona, 1977.
WALEY, A.: *El camino y su poder (El Tao Te Ching y su lugar en el pensamiento chino)*, Kier, Buenos Aires, 1979.
ZHAENER, R. C.: *El cristianismo y las grandes religiones*, Herder, Barcelona, 1967.
ZIMMER, H.: *Filosofías de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.

16. FILOSOFIA DE LA RELIGION

BRUNNER, A.: *La religión*, Herder, Barcelona, 1963.
FRANKL, V.: *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1981.
GUARDINI, R.: *La esencia del cristianismo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.
LANG, A. M.: *Introducción a la filosofía de la religión*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967.
LUYPEN, W.: *¿Qué decimos cuando decimos Dios?*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981.
NEWMAN, J. H.: *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona, 1960.
PANIKKAR, R.: *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.

QUILES, I., S. J.: *Filosofía de la religión*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949.
QUILES, I., S. J.: *Filosofía del cristianismo*, Ed. Cultural, Buenos Aires, 1944.
RODRÍGUEZ, M.: *La teología católica ante el psicólogo*, Herder, Barcelona, 1977.
ROSTENNE, P.: *La fe de los ateos*, Fomento de Cultura, Valencia, s. f.

17. PEDAGOGIA

AGAZZI, A.: *Historia de la filosofía y de la pedagogía*, 3 vols., Ed. Marfil, Valencia, 1966.
CATURELLI, A.: *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, Ed. Univ. de Córdoba, Córdoba (Argentina), 1982.
CORRELL, W.: *Introducción a la psicología pedagógica*, Herder, Barcelona, 1970.
DEWEY, J.: *La educación de hoy*, Losada, Buenos Aires, 1965.
DILTHEY, W.: *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Losada, Buenos Aires, 1965.
GARCÍA HOZ, V.: *Principios de pedagogía sistemática*, Rialp, Madrid, 1968.
GARCÍA HOZ, V.: *¿Qué es educación personalizada?*, Docencia, Buenos Aires, 1979.
GRIEGER, P.: *Pedagogía general. Tratado de pedagogía*, Marfil, Valencia, 1966.
GUIL BLANES, F.: *Filosofía y sociología*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1969.
HENZ, H.: *Tratado de pedagogía sistemática*, Herder, Barcelona, 1976.
HOVRE, F. de: *Grandes maestros de la pedagogía contemporánea*, Ed. Marcos Sastre, Buenos Aires, s. f.
HOVRE, F. de: *Pedagogos y pedagogía del catolicismo*, Ed. Fax, Madrid, 1948.
KELZ, C. R.: *Cuestiones fundamentales sobre educación*, Ed. Arché, Buenos Aires, 1982.
LAGUINGE, C.: *Universidad y pedagogía*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.
LARROYO, F.: *Historia general de la pedagogía*, Porrúa, México, 1968.
MARÍN IBÁÑEZ, R.: *La creatividad*, C.E.A.C., Barcelona, 1980.
MARÍN IBÁÑEZ, R.: *Valores, objetivos y actitudes en educación*, Miñón, Valladolid.

MONDIN, B.: *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milán, 1981.
MORANDO, D.: *Pedagogía*, L. Miracle, Barcelona, 1953.
PLANCHARD, E.: *La investigación pedagógica*, Fax, Madrid, 1960.
PLANCHARD, E.: *La pedagogía contemporánea*, Rialp, Madrid, 1966.
PLANCHARD, E.: *Orientaciones actuales de la pedagogía*, Troquel, Buenos Aires, 1968.
QUILES, I., S. J.: *Filosofía de la educación personalista*, Depalma, Buenos Aires, 1981.
RAMOS, J. P.: *Los límites de la educación*, Docencia, Buenos Aires, 1981.
VILLALPANDO, J. M.: *Filosofía de la educación*, Porrúa, México, 1968.

18. TEOLOGIA

BAUER, J. B.: *Diccionario de teología*, Herder, Barcelona, 1967.
BENZO, M.: *Teología para universitarios*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.
DE LUBAC, H.: *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1949.
GILSON, E.: *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1960.
GRAEF, H.: *Historia de la mística*, Herder, Barcelona, 1968.
GUARDINI, R.: *Oraciones teológicas*, Guadarrama, Madrid, 1966.
GUARDINI, R.: *Vida de la fe*, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1954.
GUARDINI, R.: *La esencia del cristianismo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.
JUAN PABLO II: *Mensaje de Puebla*, Ed. Univ. del Salvador, Buenos Aires.
KONIG, F.: *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1964.
KONIG, F.: *Cristo y las religiones de la tierra*, B.A.C., Madrid, 1966.
ROYO MARÍN, A.: *Teología moral para seglares*, B.A.C., Madrid, 1979.
ROYO MARÍN, A.: *Teología de la perfección cristiana*, B.A.C., Madrid, 1968.
TRESMONTANT, C.: *Introducción a la teología cristiana*, Herder, 1978.
Varios autores: *Iniciación teológica*, 2 tomos, Herder, Barcelona, 1974.
VON BALTHASAR, U.: *Teología de la historia*, Herder, Barcelona, 1973.

INDICE DE AUTORES

(Los números se refieren a los párrafos)

ÍNDICE ANALÍTICO

D

E

ÍNDICE GENERAL

PRELIMINARES

PARTE I

CRÍTICA

EL PENSAR EN RELACIÓN AL SER

PARTE II

ONTOLOGÍA

EL PROBLEMA DEL SER

PARTE III

COSMOLOGÍA

EL PROBLEMA DEL COSMOS

Parte IV

PSICOLOGÍA

EL PROBLEMA DEL ALMA

PARTE V

TEOLOGÍA NATURAL

EL PROBLEMA DE DIOS

PARTE VI

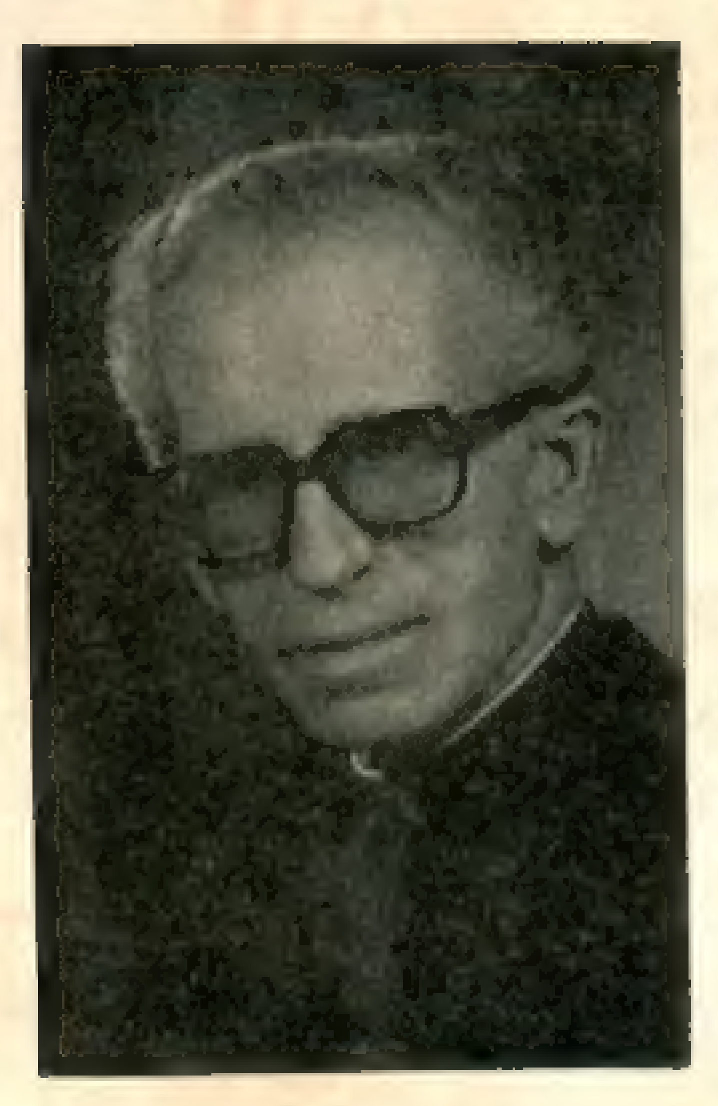
ÉTICA

EL ORDEN MORAL

Se terminó de imprimir
en abril de 1983,
en Talleres Gráficos Linograf S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.

Tirada: 1.500 ejemplares.





En este tercer volumen de las "Obras completas" y cuarto de las ya editadas, el autor reedita su *Introducción a la filosofía*, por entender que los temas desarrollados en ella siguen teniendo vigencia permanente. En efecto, hoy como ayer el hombre necesita aclarar el problema de su propio ser, y asimismo de su relación con la naturaleza, con la cultura y con Dios.

En esta actualización pocos son los agregados necesarios para esta nueva edición. No es tarea fácil escribir una introducción a la filosofía precisa, clara y concisa. Ha sido redactada pensando en la filosofía perenne, es decir, la que se refiere a los problemas esenciales de todo hombre.

Como novedad, ausente en casi todos los manuales de filosofía escolástica, el autor aprovechó lo bueno del método fenomenológico, introduciendo el análisis de las experiencias humanas, antes del desarrollo de cada problema relacionado con nuestras vivencias más profundas. También considera que el existencialismo cristiano ha aportado investigaciones interesantes y de gran valor sobre estos temas. En especial Gabriel Marcel y otros autores de tendencias afines.

En los aspectos de mayor importancia, hace referencia a la doctrina de la Iglesia, en tanto y en cuanto ésta se ha pronunciado, a fin de que el lector católico tenga una orientación acerca de las enseñanzas del magisterio eclesiástico, en relación con determinados problemas filosóficos de repercusión en el dogma católico.

En esta edición se ha agregado una *bibliografía filosófica básica*, tanto general como especial, para cada tema expuesto. Los lectores hallarán en ella obras de información y ampliación, si es que desean realizar estudios sobre determinados temas filosóficos o en general.